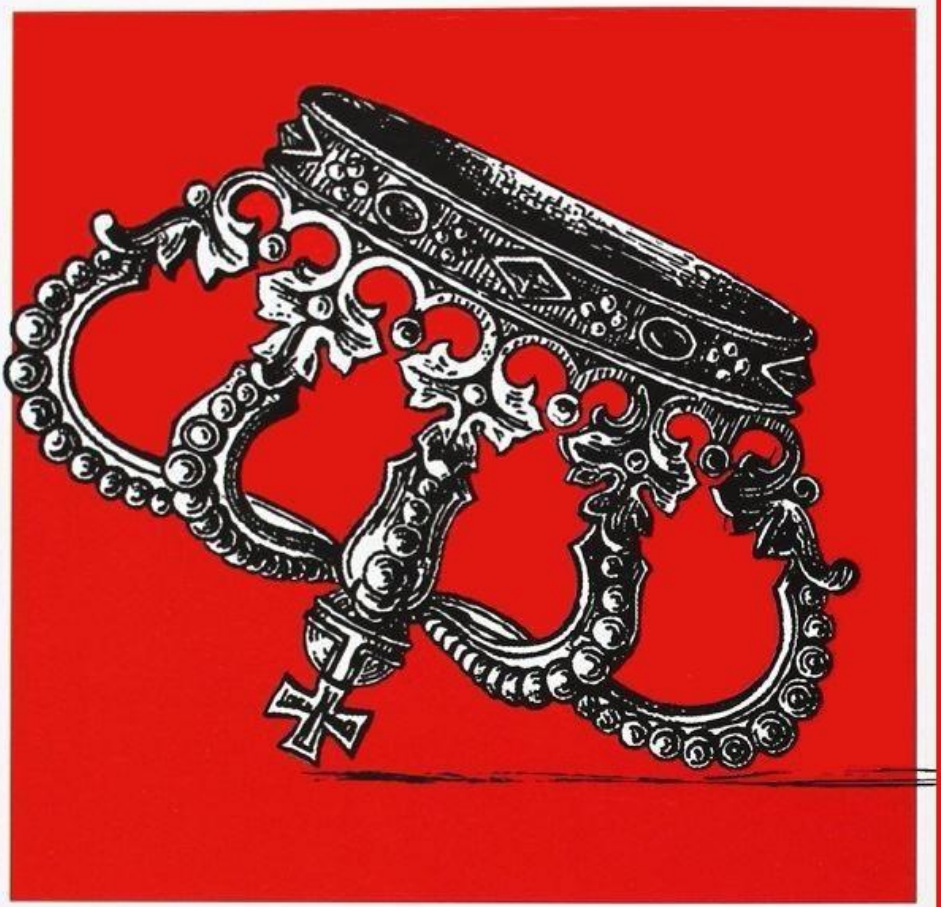


Alberto Garzón Espinosa

La Tercera República

Construyamos ya la sociedad de futuro que necesita España

El caso Nóos, la trama Gürtel, los sobresueldos de Bárcenas, el caso Blesa… Los escándalos políticos que han salpicado la realidad española de los últimos años han llevado a gran parte de la sociedad a un cierto desencanto hacia la democracia surgida de la Transición y a cuestionar incluso la monarquía, la institución que hasta ahora había quedado casi al margen de toda crítica.

En ese proceso de desilusión colectiva, el republicanismo, que tras la Constitución que convertía España de nuevo en un reino parecía no tener apenas cabida en la vida pública, ha vuelto con fuerza, como expresión no solo del rechazo a una jefatura del Estado de carácter dinástico, sino también a una democracia de corte cada vez más liberal, que cercena los principios de participación libre y activa de los ciudadanos en los asuntos públicos.

Para cambiar esa tendencia, Alberto Garzón Espinosa plantea en este libro un objetivo ambicioso para España, que va más allá de redactar una nueva Constitución: se trata de construir una base social suficientemente amplia que apoye y sostenga un cambio radical en las instituciones públicas, con el fin de consolidar una democracia plena, en la que los únicos reyes que quedarán serán los de la baraja.

Alberto Garzón Espinosa

La Tercera República

Construyamos ya la sociedad de futuro que necesita España

ePub r1.0
Titivillus 14.04.15

Título original: *La Tercera República*
Alberto Garzón Espinosa, 2014
Traducción (epílogo): Michael Ralle & François Ralle

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

A la memoria viva de mi madre, Isabel,
por enseñamos a luchar contra la adversidad.
A mi padre y a mi hermano, Alberto y Eduardo,
por su incondicional apoyo.
Y a Anna, porque no hay fuego comparable a ella.

Todo rey es un rebelde o un usurpador

LOUIS DE
SAINT-JUST
(1767-1794)

Nosotros y los nuestros, todos hermanos nacidos de una sola madre, no creemos que seamos esclavos ni amos unos de otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos fuerza a buscar una igualdad política según ley, y a no ceder entre nosotros ante ninguna otra cosa sino ante la opinión de la virtud y de la sensatez.

ASPASIA DE
MILETO
(470 a. n. e.-400 a. n. e.)

Los hombres prudentes suelen decir, y quizá no sin motivos, que quien quiera ver lo que ha de ser considere lo que ha sido, porque todas las cosas del mundo en cualquier época tienen siempre su correspondencia en los tiempos antiguos. Esto sucede porque, siendo ellas obra de los hombres, que tienen y tendrán siempre las mismas pasiones, conviene necesariamente que produzcan siempre el mismo efecto.

NICOLÁS DE
MAQUIAVELO
(1469-1527)

El grito de los pobres no siempre es justo, pero si no lo escuchas nunca sabrás qué es la justicia.

HOWARD
ZINN
(1922-2010)

Que los individuos burgueses solo pueden seguir explotando a otras clases y disfrutando apaciblemente de la propiedad, la familia, la religión y el orden bajo la condición de que su clase sea condenada con las otras clases a la misma nulidad política; que, para salvar la bolsa, hay que renunciar a la corona.

CARLOS
MARX
(1818-1883)

Todas las instituciones políticas no son más que medios para conseguir un objetivo útil a la sociedad, y, para elegir y emplear los medios, es siempre necesario y suficiente conocer perfectamente el objetivo, no perderlo jamás de vista.

MAXIMILIEN DE
ROBESPIERRE
(1758-1794)

INTRODUCCIÓN

Habitualmente asociamos la noción de republicanismo a aquella visión política que prefiere como jefe de Estado a un presidente electo antes que a un rey. Ese republicanismo justificaría tal posicionamiento a veces en virtud de un supuesto ahorro económico y a veces en virtud de unos principios democráticos que harían intolerable que los miembros de una determinada familia se sitúen por encima del resto de los ciudadanos. Por lo tanto, el republicanismo coloquial es algo así como una sencilla actitud de oposición a la monarquía.

No obstante, el imaginario colectivo en España asocia también el republicanismo con sus dos únicas experiencias políticas de democracia republicana y, particularmente, con su corta duración. La Primera República duró apenas un año y once meses, desde febrero de 1873 hasta el 29 de diciembre de 1874, y terminó con el golpe de Estado del general Martínez-Campos. Fue una época turbulenta, como en general todo el siglo XIX español, con guerras dentro y fuera de la península y con una beligerante rivalidad política entre diferentes ideologías. La Segunda República no tuvo mucha mejor suerte, pues en la práctica duró desde el 14 de abril de 1931 hasta el 18 de julio de 1936, cuando, tras la victoria de las fuerzas de izquierdas en las elecciones, el general Francisco Franco dio un golpe de Estado contra la democracia. Y tras tres años de guerra civil, las fuerzas vencedoras impondrían una severa dictadura que duraría formalmente hasta 1978.

Tras la llamada Transición, España volvió a tener una monarquía. El Reino de España. Y hoy los edificios públicos están presididos por el retrato del monarca, mientras que en los actos oficiales más importantes nunca falla algún miembro de la Casa Real. Están por todas partes, y su históricamente buena reputación está vinculada al relato de la Transición española, según el cual el actual rey de España, Juan
Carlos I
(1938), habría intercedido a favor de la democracia en los momentos más duros para la sociedad española.

Pero parece que esos buenos tiempos monárquicos han pasado a mejor vida. Los escándalos de la Casa Real no dejan de emerger a la superficie. Por un lado, el Rey aparece vinculado a negocios de intermediación comercial donde se obtienen jugosas comisiones, y todo ello en el seno de una oscura red que incluye la utilización de agentes del Centro Nacional de Inteligencia (CNI) y cuentas en paraísos fiscales. Por otro lado, la investigación del caso Nóos, una inmensa trama de corrupción, ha servido para acusar entre otros al yerno real Iñaki Urdangarín y a la infanta Cristina de Borbón. A todo ello cabe sumar algunas noticias de una cierta inmoralidad protagonizadas de vez en cuando por la Casa Real, como cacerías de elefantes en África o la utilización de servicios sanitarios privados. Quizá por ello, en octubre de 2011, y por primera vez desde la Transición, la Casa Real suspendió con un 4,8 en la valoración ciudadana. En 2013 esa nota había descendido ya al 3,68.

Pero otras instituciones del Estado han salido prestas en su defensa, y en ocasiones de una forma muy férrea. En primer lugar, ocultando los datos que ponen de relieve la pérdida de apoyo social. El CIS dejó de preguntar por la Casa Real durante un tiempo considerable nada más se conoció el primer suspenso. En segundo lugar, y mucho más grave, durante la investigación del caso Nóos el papel del Ministerio Fiscal y el Ministerio de Hacienda fue de enorme genuflexión ante los intereses monárquicos, tratando de sacar a la infanta del atolladero en el que ella misma se había metido. El propio presidente del Gobierno salió en defensa de la infanta a la par que los medios de comunicación más cercanos al poder político iniciaron una campaña de criminalización del juez instructor del caso. Parece como si de la brecha abierta en la Casa

Real dependiese todo el entramado político del país. Y, en consecuencia, uno puede suponer que estamos ante una estrategia que pasa por rescatar a la monarquía para salvar así al régimen.

Un régimen absolutamente corrupto y en crisis permanente desde hace años. Algunos de los casos de corrupción más sonados no han hecho sino incrementar esa sensación. En febrero de 2009, en plena crisis económica, se inició la investigación de un extraordinario caso de corrupción al que se convino en llamar «caso Gürtel». Se trataba de una red de empresas que se beneficiaban de los favores de la administración pública a cambio de sobornos de distinta naturaleza. Aunque el corazón de la red se situaba en la Comunidad Valenciana, pronto se supo que había importantes implicaciones al menos también en la Comunidad de Madrid y en Galicia.

Aquel caso puso al descubierto las estrechas interrelaciones que existían entre los corruptos y sus formaciones políticas, la mayoría del Partido Popular, y los corruptores y sus empresas y redes de financiación. El uso de los paraísos fiscales fue común, y precisamente tirando de ese hilo se llegó a otros muchos casos similares. La economía del país estaba seca y ya no fluía el dinero como antes, por lo que emergía toda la basura que había estado en las cloacas del sistema durante muchos años. El juez instructor del caso Gürtel, Baltasar Garzón, fue acusado de prevaricación y retirado de la investigación. Fue condenado por vulnerar el derecho a la intimidad de los presos acusados, pero en el imaginario colectivo fue considerado una víctima de las redes mañosas del poder político y económico.

En enero de 2013 estallaría otro escándalo de corrupción, también del Partido Popular, al que se conocería popularmente como «caso Bárcenas». Según la información publicada por diversos medios de comunicación, el que fuera durante más de una decena de años el encargado de las finanzas del PP habría pagado en negro, a través de sobres, importantes sobresueldos a toda la cúpula de su partido. Ese dinero, además, habría provenido de una serie de empresas donantes que, casualmente, también se habrían beneficiado de concesiones públicas. De ese modo, salía a la luz de nuevo el juego de favores entre el poder público y el poder privado, esto es, entre los gobernantes políticos y las grandes empresas

privadas.

Mientras toda esa basura emergía, la economía de España estaba a punto de entrar en quiebra. El sistema financiero, que había participado muy alegremente de la burbuja inmobiliaria, fue rescatado por los diferentes gobiernos del PSOE y del PP. Una de las entidades rescatadas, Caja Madrid-Bankia, había sido el pulmón de los tratos de favor en la Comunidad de Madrid y más allá. Quienes fueran los administradores de la entidad, con presidencia de Miguel Blesa y vicepresidencia de José Antonio Moral Santín, habrían participado en oscuras operaciones financieras muy vinculadas a la corrupción. La investigación judicial posterior, dirigida por el juez Elpidio José Silva, concluyó en dos ocasiones que Blesa debía pasar por prisión. Al poco tiempo el juez Silva había quedado fuera del caso, acusado de prevaricación, y el exdirector de la entidad salió libre. Sin embargo, los correos electrónicos de Blesa fueron liberados por una filtración, y permitieron que todo el mundo comprobara fehacientemente cuán estrechas eran las relaciones entre el poder público y el poder privado.

Por todo lo anterior, da la sensación de que el republicanismo —como enfoque político opuesto a la monarquía— tiene cada vez más cabida en España. Lo tiene por méritos propios de la monarquía, aunque también por el escenario político en el que se da. Y precisamente quizá por ello pueda naufragar la estrategia política del sistema, que no es otra que legitimar al heredero al trono, el ciudadano Felipe de Borbón.

Pero este libro, sin embargo, no va de eso. O al menos no solo de eso. Este libro va mucho más allá y tiene como humilde aspiración convertirse en una herramienta de formación política republicana, entendiendo aquí el republicanismo no como simple momento antagónico de lo monárquico sino como una tradición política íntegra. Es decir, como un paradigma a través del cual entender mejor las cuestiones políticas. Lo que sostenemos es que desde el enfoque republicano podemos dar mejores y más justas soluciones a los problemas reales que asolan nuestras sociedades, tales como la falta de acceso a los suministros más básicos, la falta de confianza en el sistema político y la creciente desigualdad que desborda la cohesión social.

No obstante, muchos de esos problemas se han agudizado como

consecuencia del proceso de transformación económica y social que estamos viviendo en los últimos años. La crisis económica ha desencadenado una grave crisis social, pero además las reformas radicales aprobadas por los diferentes gobiernos no han hecho sino empeorar la situación. Sin embargo, debemos entender tales reformas como partes esenciales de una estrategia de consolidación del capitalismo en España. Efectivamente, todos los cambios institucionales, que van desde la reforma de la Constitución hasta las reformas laborales o del sistema financiero, han tenido como propósito consolidar un nuevo modelo de crecimiento económico que impidiese el colapso del capitalismo en nuestro país. Las dramáticas consecuencias sociales son, desde este punto de vista, meros daños colaterales del proceso de ajuste a unas nuevas condiciones económicas. O, dicho de otra forma, para que el capitalismo pueda sobrevivir ha sido necesario, y sigue siéndolo en el marco de una espiral sin fin, liquidar muchos de los derechos sociales y económicos conquistados hasta ahora.

Todos estos objetivos requieren un proceso constituyente que ya está en marcha. Pero aquí no entendemos el proceso constituyente como la mera elaboración de una nueva Constitución, sino como un proceso de construcción de nuevas instituciones políticas entre las cuales la de mayor rango es la Constitución. Y en el marco nacional podemos convenir en apellidar tal proceso constituyente Restauración borbónica, por el papel central que la monarquía y los dos principales partidos políticos de la actualidad juegan en su consecución.

Sin embargo, la Constitución de 1978 ha perdido gran parte del apoyo social que tenía hasta hace algunos años. Las razones son varias: los incumplimientos sistemáticos de sus garantías positivas; la interpretación jurídica cada vez más conservadora de sus aspectos sociales; su superación por normativa jurídica supraestatal mucho menos garantista, y su reforma exprés en verano de 2011 para adecuarla al proyecto económico impuesto por la troika.

Precisamente por todo lo anterior, lo que nosotros ofrecemos es responder a ese proceso de regresión social con una alternativa constituyente republicana. Con una ruptura democrática. No hay vuelta atrás, y la sociedad va a transformarse hasta el punto de ser irreconocible en unos pocos años. La encrucijada exige elegir

nuestro propio destino político y social. Queremos una sociedad democrática, con nuevas reglas políticas y con conquistas sociales que reflejen la obtención del poder político por parte de los de abajo.

Y la receta que nos proporciona la tradición republicana para España pasa, necesariamente, por un nuevo proceso constituyente que supere al régimen del 78. Pero quepa la advertencia: no se trata solo de redactar una nueva Constitución, sino de algo mucho más ambicioso. Se trata de construir una base social suficientemente amplia que apoye y sostenga un cambio radical en las instituciones públicas, con el fin de consolidar una democracia plena. Y para ello es fundamental poder delimitar adecuadamente qué entendemos por democracia y para qué queremos las instituciones públicas.

La cuestión de la democracia

Hoy casi todo el mundo se define como demócrata. Es difícil ver un debate político en el que alguna de las dos partes se defina de forma contraria. Incluso aunque unos y otros difieran absolutamente en el modo de definir la noción misma de democracia. Se ha convertido, después de todo, en un lugar común. Y de tanto usarse se ha gastado y difuminado. Y aunque sin duda ello refleja cierto triunfo histórico, también es cierto que al desvirtuarse se hace difícil bucear en su significado profundo. Por lo tanto la duda nos corroe. ¿A qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de democracia?

Vamos a avanzar dos posibles respuestas, entre otras muchas.

La primera de ellas se refiere a una definición procedimental o formal. En este caso se refiere al quién y cómo de la toma de decisiones, es decir, a las reglas del juego democrático. Se dice que algo es democrático cuando participa todo el mundo en igualdad de condiciones, y por lo tanto es una noción que nos habla de formas de gobierno. Así, frente a la monarquía (gobierno de uno) y a la oligarquía (gobierno de pocos) puede oponerse la democracia, o gobierno de todos. En este sentido la democracia se constituye como una institución pública que permite a una comunidad política tomar decisiones de forma conjunta y que se compone de reglas o mecanismos que lo facilitan.

La segunda de ellas es una definición sustantiva y vinculada a la

noción de poder político. En este caso se refiere al qué de la toma de decisiones. Es algo más abstracto y más profundo que los meros mecanismos de decisión pública. Al fin y al cabo hace referencia a la capacidad de los individuos para disponer de los bienes y servicios que pertenecen a una comunidad política. Los demócratas son quienes, más allá de los procedimientos, buscan hacer efectiva la igualdad política también en el plano social y económico. En este sentido la democracia es más bien un movimiento que empuja hacia la igualdad en el acceso al poder.

Ambas definiciones son compatibles, pero conviene tener presente el enfoque usado cuando uno habla de democracia. Por ejemplo, ¿es España una democracia? Parece obvio señalar que la respuesta variará si el enfoque usado es uno u otro de los anteriormente señalados. No en vano, en nuestro país hay elecciones periódicas en las que compiten diferentes formaciones políticas y, en principio, nada hace pensar que no estemos ante una democracia en su sentido procedimental. Sin embargo, un cada vez mayor número de decisiones políticas de gran trascendencia se toman al margen de los ciudadanos, a veces por la presión de los llamados mercados financieros, otras veces por instituciones independientes como el Banco Central Europeo o, sencillamente, por las grandes empresas y sus pocos propietarios. Y, dada la naturaleza de tales decisiones, los efectos comprobados son la exclusión social de importantes sectores de la población y la dependencia de la mayoría social con respecto a los caprichos de unas pocas personas muy adineradas. Además, y como consecuencia de lo anterior, cada vez más gente se queda sin acceso a una vivienda, un trabajo o unos servicios públicos dignos. Parece obvio responder entonces que, a juzgar por la segunda definición, en España no hay democracia.

Podemos partir del hecho de que a lo largo de la historia política ha existido un continuo en la lucha que ha enfrentado a pobres contra ricos por la obtención de nuevos derechos políticos y sociales. En toda sociedad política los pobres han intentado arrebatar espacios de poder a los ricos a través de la obtención de nuevos derechos tales como el del sufragio o el de la asistencia sanitaria, por poner algunos ejemplos. Esta relación conflictiva puede ser expresada en el antagonismo entre oligarquía y

democracia. Por una parte, la minoría que ostenta el poder y, por otra parte, la mayoría que está lejos del poder. De hecho, el mismo concepto de democracia nace en la Antigua Grecia con connotaciones peyorativas, puesto que los oligarcas lo utilizaban para expresar la situación política en la que dominaban los pobres. Así pues, en su origen «democracia» no expresaba el poder del pueblo, definido como el conjunto de todos los individuos, sino el poder de los pobres, como parte mayoritaria de la comunidad política. La lucha de los demócratas es aquí la lucha por igualar en poder a ricos y pobres, lo que se logra la mayoría de las veces reduciendo las diferencias económicas —en el acceso a los recursos — entre ambas partes.

En todo caso, uno podría pensar que la historia llega a su fin en el mismo momento en que las luchas sociales consiguen extender los derechos políticos a casi toda la población. Cuando tras siglos de lucha el esclavismo fue abolido y además se constituyeron una gran cantidad de garantías constitucionales derivadas de la Declaración de los Derechos Humanos, las mujeres y los negros pudieron votar. Bajo esta visión, la lucha de los demócratas se habría agotado producto de su propio éxito. Este es, sin duda, el enfoque dominante y lo que justifica que, hoy en día, se englobe a tanta gente bajo la bandera de la democracia.

Ahora bien, ese razonamiento solo sería válido en el momento en que se dieran dos circunstancias.

La primera, que los mecanismos democráticos que existan sean en realidad plenamente democráticos, y no mera apariencia que permita que en la práctica las decisiones sean tomadas por unas minorías. Como veremos a lo largo del segundo capítulo, estamos muy lejos de tener un diseño institucional verdaderamente democrático y participativo.

La segunda, que el poder resida en el espacio público y no en el espacio privado. Solo bajo esta hipótesis alcanzar el poder público significa alcanzar el poder político mismo, esto es, hacer coincidentes las nociones de «gobierno» y «poder». Si no es así, como ocurre bajo el capitalismo, significa que el poder se constituye en el espacio privado y que todos los mecanismos democráticos construidos en el espacio público pierden su eficacia y sentido. Y esto es precisamente lo que sucede cuando vemos noticias que nos

anuncian que, por ejemplo, «los mercados chantajean a los gobiernos».

El primer efecto de todo ello es que si bien las luchas democráticas han conseguido elevar a la condición civil a grandes sectores de la población que estaban excluidos, no ha logrado que estos dejen de ser dependientes de terceras personas. Es decir, se trata de una independencia civil solo formal, dado que en términos concretos son sectores de la población que carecen de todo aquello que no sea su propia fuerza de trabajo, esto es, de la capacidad de ofrecerse a otros para poder sobrevivir y realizarse. Hay aquí, por lo tanto, una tarea aún pendiente: la emancipación de los desposeídos. Sin independencia civil efectiva no hay libertad.

En segundo lugar, porque incluso las conquistas ya alcanzadas están siendo barridas por una ola de ajustes políticos y económicos que obedece a las necesidades de un sistema económico devorador. Así, las constituciones y sus garantías están quedando suspendidas *de facto* en todo Occidente, especialmente en la periferia de Europa, al mismo tiempo que las necesidades del capitalismo le obligan a reajustarse tomando nuevas formas aún más salvajes. Y aquí hay entonces otra tarea: detener el proceso de transformación social y política, y sentar las bases para que las conquistas sean efectivamente irreversibles.

Todas estas cuestiones serán objeto de tratamiento en el libro, con la vista siempre puesta en ofrecer una alternativa política para el presente y el futuro de nuestra sociedad. Y para ello nos enriqueceremos con la tradición política republicana, que a nuestro juicio nos proporciona el enfoque político más adecuado para responder a las preguntas que nos atormentan.

La tradición política republicana

Cabe precisar que cuando hablamos de tradición política republicana nos referimos a un conjunto de ideas coherentemente hiladas entre sí que dan consistencia a una forma concreta de entender la teoría política. Y que se define, en numerosas ocasiones, por contraposición a la tradición política liberal. De la tradición republicana obtendremos dos pilares fundamentales. En primer lugar, una visión de la democracia procedimental que se basa en la

participación política continua de los ciudadanos, y no en la elección de una élite de representantes. Y en segundo lugar, una visión de la democracia sustantiva que sostenga el derecho a la existencia, es decir, la garantía de que los ciudadanos disponen de condiciones materiales suficientes para vivir con dignidad.

Históricamente el republicanismo nace en la Antigua Grecia, lugar donde se puso en marcha la primera experiencia democrática de Occidente, de la mano de pensadores como Efialtes, Pericles, Aristóteles o Platón. En efecto, se trata de una forma de entender la política basada en la idea de que el individuo solo puede desarrollarse en comunidad y que la participación política es una de las claves fundamentales del desarrollo vital de los ciudadanos. Luego siguió evolucionando en el mundo moderno, especialmente con las revoluciones inglesa, estadounidense y francesa. Pero también con el desarrollo de la ideología socialista, hija directa del republicanismo democrático. Y pensamos que en la actualidad, con el grito aquel de «¡No nos representan!» del
15-M
resonando cada vez con mayor fuerza, es más que necesario atender a todas las enseñanzas republicanas para tener bases sobre las que constituir otras reglas de juego.

Y es que el 15 de mayo de 2011 decenas de miles de ciudadanos salimos a la calle para poner de relieve nuestra frustración con el sistema. Exigimos soluciones y denunciamos que estábamos siendo tratados como «mercancías en manos de políticos y banqueros». Aquel estallido de rabia cristalizó en asambleas ciudadanas que, ocupando las plazas, sirvieron como foros públicos en los que debatir sobre los problemas que más acuciaban. Fue una oportunidad idónea para la formación y la pedagogía. Miles de personas recuperaban por momentos la esperanza en la política y otros miles de personas participaban por primera vez en sesudos debates sobre cómo organizar la sociedad moderna.

En esos días muchos comenzaban a familiarizarse con términos económicos como *prima de riesgo, deuda pública, mercados financieros* y *fondos de inversión*. Pero también otros términos como *ley electoral* o *disciplina de voto* asaltaban las asambleas. Todos y todas buscaban soluciones a lo que sentían era el problema esencial de la cuestión política: en las instituciones había personas que no estaban

representando adecuadamente a los ciudadanos que les votaban. La democracia estaba suspendida *de facto*.

Muchos de los debates giraban en tomo a las siguientes preguntas: ¿cuál era el salario que debía recibir un político? ¿Podía un gobierno incumplir su programa electoral y que no pasase nada? ¿Podían existir poderes independientes de la ciudadanía, como el Banco Central Europeo o los jueces? ¿Se puede llamar democracia al ejercicio de votar cada cuatro años? ¿Es mejor una democracia de representantes o una democracia directa? ¿Tiene sentido decir que somos libres si no tenemos acceso a los servicios más básicos? ¿Gobiernan los políticos, o ellos también son mercancía en manos de los banqueros?

Todas estas preguntas, y muchas más, se siguen formulando hoy en día. Y lo más interesante: la mayoría de ellas ya fueron formuladas hace miles de años por otros pensadores de otras sociedades muy distintas a la nuestra actual. Así pues, el
15-M
no descubrió nada, ni tampoco los múltiples movimientos y organizaciones que al calor de la movilización nacieron poco tiempo después. A lo sumo, el
15-M
consiguió poner de nuevo en la agenda política estas cuestiones tan fundamentales y tan antiguas, imponiéndose con ello a la agenda política que habían marcado otros hasta ese momento. Pero en ningún caso se trató de un gran descubrimiento. En realidad, a lo largo de la historia pensadores y líderes políticos como Pericles, Aristóteles, Maquiavelo, Milton, Jefferson, Hamilton, Saint-Just, Robespierre, Marx o Gramsci, entre tantos otros, habían intentado responder las mismas cuestiones.

Por eso conviene analizar las bases del republicanismo, lo que es parte del propósito de este libro, como requisito previo a formular nuestra propuesta constituyente, es decir, nuestra propuesta de otro sistema político y económico.

Y es que el republicanismo no solo nos habla de las cuestiones meramente institucionales, es decir, de aquellas que tienen que ver con la relación entre representante y representado. El republicanismo también nos habla de libertad, igualdad y fraternidad, citando la famosa máxima de la Revolución Francesa. Y

al hablarnos de eso también nos interpela sobre la justicia social, sobre la pobreza y, en última instancia, sobre la lucha entre clases sociales.

De hecho, una de las medidas más revolucionarias de los líderes republicanos democráticos de la Antigua Grecia fue la de proporcionar a cada vez más sectores de la población el derecho a no depender de otros. Así, líderes como Pericles o Efialtes diseñaron sistemas de remuneración pública para los pobres, de tal modo que estos pudieran asistir a las asambleas públicas y enfrentaran así sus ideas con las de los ricos. Se trataba de una forma de vincular los derechos políticos formales a su condición material, o lo que es lo mismo, a la posibilidad de ejercerse efectivamente. Estas ideas, sin embargo, chocaban con la visión elitista que promovía la exclusión de la vida civil de los pobres, y es en cualquier caso el reflejo de una tensión política permanente entre los de arriba y los de abajo, entre los oligarcas y los demócratas.

Ciertamente la Edad Media no fue un buen momento para el republicanismo, por razones obvias, pero esta tradición recuperó su fuerza con la llegada del Renacimiento y los primeros intentos de liberarse de las estructuras feudales. Por un lado una nueva clase social, la burguesía, buscaba emanciparse de la dependencia que tenía con respecto a la nobleza, el clero y el rey, es decir, quería ser libre en el sentido republicano. Esta sería la clase social que consolidaría la tradición del liberalismo. Pero por otro lado emergían también las clases populares, que además de lo anterior también buscaban emanciparse de la propia burguesía. Y a partir de aquí empezaría a perfilarse la tradición del socialismo.

Todo esto no es un mero ejercicio histórico o académico. Las implicaciones políticas son enormes. Baste entender que para el liberalismo y para el republicanismo los conceptos de libertad difieren en mucho. Para un liberal, la libertad está definida fundamentalmente por la no interferencia de otros. Así, uno sería libre siempre y cuando otros no interfieran en sus acciones. Pero para el republicanismo la libertad está definida más bien por la capacidad de poder realizar las acciones. Y esto, que suena parecido, es en realidad muy diferente.

Imaginemos que, por ejemplo, un indigente entra en un supermercado. Un liberal consideraría de inmediato que esa

persona es libre, pues ningún otro le está obstaculizando comprar. Sin embargo, dada su nula capacidad económica está claro que esa persona no puede, *de facto*, comprar absolutamente nada. De hecho, para la tradición republicana esa persona no es de ningún modo libre. En este sentido, nuestras sociedades modernas, llenas de personas que no pueden siquiera garantizar sus necesidades más básicas, son tan libres para el liberalismo como no libres para el republicanismo. Esta diferencia de valoración, que tiene que ver con los debates entre libertad negativa y libertad positiva, está también en el centro del debate moderno. Y es que son discusiones que enlazan con la distribución de la renta, la justicia social y, asimismo, con la participación política.

¿Y por qué con la participación política? Pues porque el liberalismo, hoy tradición claramente dominante, heredó el carácter elitista de los republicanos antidemocráticos y consideró que había que desconfiar de los pobres y de las masas. Para el liberalismo, estos sectores expresan la incapacidad de poder tomar buenas decisiones. De ahí que el liberalismo haya promovido desde siempre formas institucionales antidemocráticas que alejan a la mayoría social del poder de decisión último. Primero con la restricción del sufragio o incluso con la legitimación de la esclavitud. Tanto los primeros liberales de la Revolución Francesa como especialmente los revolucionarios estadounidenses no tuvieron ningún reparo en considerar que ciertos sectores de la población debían estar directamente excluidos del juego político. Esclavos, mujeres y pobres… Todos eran mirados con desconfianza por los liberales. Pero después, con la llegada del sufragio universal y la inclusión de muchos más sectores en las instituciones, vinieron otras formas de mantenerlos alejados, como por ejemplo, las leyes electorales, diseñadas para promover la elección de élites, y también los diseños institucionales que independizaban del poder democrático a ciertos poderes importantes, tales como el Banco Central Europeo. Esa es la cara del liberalismo, la del pensamiento elitista y antisocial.

Por el contrario, la tradición republicana siempre ha defendido la inclusión de todos los sectores en la vida civil. No ya solo a efectos formales, con la llegada del sufragio universal y la democracia tal y como la conocemos hoy en día, sino también a efectos prácticos. El republicanismo democrático fue la tradición

desde la que nacieron el socialismo y los ideales de la emancipación respecto al capitalismo. Ya no se trataba solo de poder votar sino también de poder disfrutar de la libertad en su sentido positivo, es decir, de tener capacidad para ejecutar el derecho a la existencia.

Todo ello lleva al republicanismo a conclusiones muy diferentes de las que extrae el liberalismo. Porque, para el republicanismo, el objetivo de proporcionar libertad a los ciudadanos justifica plenamente la intervención del Estado, y eso dialoga sobre todo con las políticas de redistribución de la renta, mientras que además se aspira a que todos los ciudadanos puedan —y quieran— participar políticamente. Por el contrario, el liberalismo reniega de la intervención del Estado, hasta el punto de que sus defensores más radicales abogan por un Estado mínimo que se desentienda de cualquier aspecto social, mientras que además diseñan instituciones políticas lo más alejadas posible del cuerpo ciudadano.

Desde esta perspectiva, lo que está sucediendo en España —aunque no solo en España— no es una crisis de la democracia, en su versión canónica, sino de la democracia liberal. Es decir, estamos ante una versión de las instituciones políticas que, de tanto ser influidas por la tradición liberal, no son realmente democráticas. Lo que es lo mismo que decir que en nuestro país ni siquiera existe la democracia procedimental. En consecuencia, procede iniciar un debate riguroso a fin de alcanzar unos mecanismos de democracia real, esto es, de una democracia republicana.

Ahora bien, como hemos dicho, el republicanismo tiene que ser aprehendido como enfoque de economía política, todo lo cual nos permitirá entender cómo nos organizamos socialmente tanto en el ámbito de las relaciones civiles, o lo que es igual, de desenvolvimiento de los derechos políticos, como en las relaciones estrictamente económicas, en el marco de la actividad productiva. Y ello nos lleva a saltar desde la definición meramente procedimental de la democracia hasta su versión sustancial: a hablar de contenidos.

El republicanismo socialista

Si uno se refiere a la democracia solo en su aspecto procedimental estará dejando de lado aspectos esenciales que posibilitan lo que

Robespierre llamó el derecho a existir del ciudadano. Al fin y al cabo, una democracia entendida solo como un conjunto de reglas obvia los contenidos que garantizan que los seres humanos podamos desarrollarnos vitalmente. De ahí que para completarla debamos dialogar también con la economía política, es decir, con las distintas formas en las que puede organizarse una sociedad a la hora de producir y distribuir lo producido.

En la actualidad el sistema económico que dirige esas decisiones es el capitalismo, el cual tiene sus propias dinámicas y lógica de funcionamiento. Conviene, en consecuencia, conocer bien todos esos aspectos para poder responder al cómo construir una sociedad más justa. No en vano, estamos hablando de un sistema económico que devora todo lo que encuentra, un sistema que lo mercantiliza todo a su paso, convirtiéndolo en alimento que garantiza su propia reproducción. Ya el antropólogo Karl Polanyi lo advirtió al insistir en que el ser humano y la tierra no son sino mercancías ficticias, es decir, elementos que no han sido creados para su comercialización. Y hoy, que hablamos incluso de un mercado de trabajo o nos referimos a las personas como simples recursos humanos, nos podemos dar cuenta de que hemos naturalizado tales hechos desagradables.

Pero no solo los seres humanos son hoy parte nutricional del sistema capitalista, sino que también otros elementos tan diferentes entre sí como los órganos vitales o la amistad igualmente caen dentro de la órbita del capitalismo. El filósofo Michael Sandel considera que cuando determinados bienes son mercantilizados se corrompen, esto es, pierden la esencia de lo que realmente son. Y es que el capitalismo choca no ya solo con los valores y principios más elementales, que nos dicen que vender y comprar un riñón, un bebé o un amigo está mal, sino que también pone en el peligro más absoluto al propio sistema natural en el que nos insertamos como sociedad. Como sistema depredador, el capitalismo también devora los recursos de los que vivimos, amenazando con destruir el planeta y con desencadenar los efectos más graves y perjudiciales de una crisis ecológica.

No obstante, quizá la característica más conocida del capitalismo sea la del antagonismo entre clases sociales. Efectivamente, se trata de un sistema que divide a la población en función del espacio que

ocupa en la actividad productiva, y cuya dinámica agudiza las diferencias de renta y riqueza entre las mismas. Y para el republicanismo, la desigualdad de renta y riqueza se transforma también en una desigualdad de libertad y de poder.

Esta desigualdad creciente se da tanto en el sistema nacional como en el sistema internacional. Así, según un informe de Intermón Oxfam, en el mundo 85 personas ricas tienen el mismo dinero que 3570 millones de pobres en el mundo. Además, durante la crisis, el decil más pobre de la población española ha perdido el 21 por 100 de la renta, mientras que el decil más rico solo ha perdido el 3 por 100. Dentro de este último decil, o parte de la población más rica, el número de los multimillonarios podría haber aumentado. Eso es lo que afirma, por ejemplo, un informe de la multinacional suiza UBS, que asegura que los multimillonarios han crecido un 13 por 100 en España y sus activos, un 7 por 100.

No se trata solo de hacer una foto a un momento histórico concreto del capitalismo y comprobar que, efectivamente, estamos ante una sociedad muy desigual. Se trata, sobre todo, de comprender que es la propia lógica de funcionamiento del capitalismo la que profundiza esa brecha en el tiempo.

Y es en el combate contra esta desigualdad y la lógica del capital cuando las propias clases subalternas, la mayor parte de las veces basadas en el ideario socialista, han conquistado los derechos civiles y derechos humanos que hoy disfrutamos. La democracia, sin ir más lejos, no podría entenderse sin la permanente lucha social que se ha mantenido contra las clases dominantes. Los derechos que hoy consideramos fundamentales y universales se han arrancado de las fauces de los privilegiados a menudo con un descomunal coste en vidas humanas.

Y es que esa desigualdad —de renta, riqueza y poder— que el capitalismo agudiza y profundiza en el tiempo ha intentado ser frenada por la propia sociedad a través de diferentes mecanismos.

Uno de ellos ha sido precisamente la tradición socialdemócrata, que a partir de las ideas socialistas ha creído que era posible frenar los impulsos caníbales del capitalismo y sentar las bases de una sociedad justa dentro del propio sistema. Sin embargo, hoy en día la socialdemocracia se encuentra a las puertas de su propia pesadilla, pues muchos de los partidos que se definen como tales han

aceptado e interiorizado los principios del liberalismo más atroz mientras han visto como el capitalismo globalizado, y particularmente su cara financiera, ha arrasado sus honestas pretensiones. El papel de teórico freno que suponía la socialdemocracia está desapareciendo al mismo ritmo que lo hacen las conquistas sociales.

El otro freno, el de los países que hicieron una revolución socialista a lo largo del
siglo XX
, también ha desaparecido en su práctica totalidad. Y con ello se ha destruido también el contrapeso que existía al propio capitalismo y, sobre todo, a las clases dominantes, que temían una repetición de las revoluciones en sus propios países. El efecto más claro ha sido que el capitalismo ha tenido vía libre para mostrar su cara menos amable y más pura, aniquilando poco a poco las conquistas sociales que, sin duda, también eran parte de las concesiones que hacían los de arriba a los de abajo para evitar la revolución.

Así pues, hoy asistimos a todo un fenómeno de desamortización social que consiste, de hecho, en desmantelar todo lo que las experiencias socialistas han construido hasta el momento. Eso deja a la lógica del capital operar de forma pura, y sin duda empuja de nuevo a la sociedad a la búsqueda de otros frenos posibles. Pero desde luego también caben riesgos en esa búsqueda de frenos. En la búsqueda de protección social frente a los caprichos de un libre mercado insaciable muchas personas han caído en las garras de ideologías xenófobas y antisociales, como el fascismo o el ultranacionalismo. No obstante, no pueden comprenderse esos hechos sin atender al carácter protector que dicen ofrecer tales ofertas ideológicas, en la medida que además las crisis proporcionan un caldo de cultivo más que suficiente para el desarrollo de tales proyectos antisociales.

Lo que nosotros defendemos aquí es que la *res publica*, como comunidad política de personas igualmente libres, no puede existir en un contexto de amplia desigualdad de poder, riqueza o renta. Porque precisamente esta desigualdad desata tensiones políticas que provocan movimientos reactivos que amenazan con destruir las bases de cualquier comunidad política. Es decir, sin democracia sustantiva no cabe pensar en una comunidad política estable.

De ahí que exista una tensión permanente entre la comunidad política que se construye sobre el capitalismo y su dinámica. Las necesidades de este, empujadas por su lógica de reproducción, carcomen sistemáticamente los pilares de la comunidad y amenazan con destruirla. La democracia se convierte, en el curso de los acontecimientos, en un obstáculo insalvable para el capitalismo. Y se produce lo que estamos viendo estos años: un proceso de desdemocratización que tiene como objetivo facilitar la lubricación del engranaje capitalista. Un proceso que se basa en el mantenimiento de las formas democráticas, ahora vaciadas de contenido, para alimentar la confusión conceptual. Nos quedamos con la democracia en apariencia, democracia simulada o democracia de mínimos.

En efecto, hoy nos encontramos en el contexto histórico de modificación de las instituciones políticas para adecuarlas a las necesidades del capitalismo. Pero la transformación institucional requerida implica asimismo una radical transformación social ante la que los ciudadanos se rebelan. La frustración crece y se va acumulando, pareja al ritmo de adecuación institucional, y amenaza con estallar en graves conflictos sociales.

Ya hemos dicho que en el marco español podemos convenir en llamar a este proceso Restauración borbónica, y está caracterizado por el soporte político que los dos principales partidos políticos y la misma monarquía brindan a la transformación social en curso. A pesar de ello, los pilares sobre los que se apoya este proceso radical se van debilitando, ante lo cual se buscan formas comunicativas y políticas de remediarlo.

En este sentido, el propio Fondo Monetario Internacional, en un informe sobre España publicado en 2013, apuntó lo siguiente:

> La situación económica parece estable, aunque la tensión social podría comprometer el esfuerzo de reforma. El Gobierno tiene una amplia mayoría, no habrá elecciones generales hasta finales de 2015 y solo se ha enfrentado a disturbios sociales limitados. Pero el contexto económico ha reducido la popularidad de los dos principales partidos, lo que podría hacer que el apoyo público a nuevas y difíciles reformas fuera más complicado[1].

Y con ello estaba manifestando que el proceso de reformas

estructurales, que es el nombre que recibe el proceso de adecuación de las instituciones a las necesidades del capitalismo, depende del soporte político que los dos grandes partidos y las instituciones del Estado le brindan. Tal preocupación busca ser atajada con todo tipo de mecanismos, desde la represión más explícita hasta el control de la agenda política a fin de encontrar terrenos de juego más favorables para el régimen. Pero a la vez, y vista la hostilidad con la que los ciudadanos están respondiendo ante tal proceso, también se acelera una huida hacia delante en el proceso de desdemocratización de las instituciones públicas españolas. Y aquí el papel de la Unión Europea es crucial, en tanto que sirve de camisa de fuerza para aplicar las reformas a la vez que proporciona un aura de legitimidad construida más por mitos que por hechos.

Sin embargo, este proceso de desdemocratización se pone en cuestión y surgen voces discrepantes que reclaman la construcción de instrumentos democráticos. Y de ahí que nuestro propósito sea tratar de dar contenido sustancioso a esta democracia formal, o de mínimos, que ha estado vigente en España desde 1978.

Cómo hacerlo

Parece evidente que el primer paso para construir un proceso constituyente que sea republicano y democrático implica deconstruir la ideología —y sus lugares comunes— que ha instalado en nuestras conciencias la tradición política liberal. Durante décadas, hemos sido víctimas de la propaganda política, que ha insistido en que tenemos la mejor de las democracias posibles. Cualquier crítica a ese diseño desembocaba en la acusación de ser enemigo de la democracia. No solo eso. También hemos interiorizado como sociedad un relato mitificado de lo que fue la Transición, e incluso de la historia reciente de España, a fin de que el pensamiento dominante pudiera legitimar las actuales instituciones. Y cualquiera que criticara este aspecto era tachado inmediatamente de guerracivilista.

Pero ya es hora de superar todo esto, que no son sino las miserias heredadas de la dictadura. Y para hacerlo, hay que ser contundentes y beligerantes en la tarea de romper con la tradición política liberal y con sus enseñanzas singulares en nuestro país.

Porque lo que está en juego no es solo la llamada memoria histórica sino el futuro entero de nuestra sociedad política. Nos encontramos en una encrucijada en la que unos, los que ostentan el poder efectivo, saben perfectamente a qué destino aspiran a llegar. Y ese no es otro que el de una sociedad completamente sometida a los intereses caprichosos del capitalismo y de las grandes fortunas y empresas, todo lo cual supone el progresivo pero rápido desmantelamiento de las conquistas sociales y civiles del movimiento obrero. Y frente a ello, nos toca escoger nuestro propio destino, rompiendo sus objetivos y construyendo nosotros mismos nuestra sociedad del futuro.

En esa tarea es de vital importancia el uso de la pedagogía política, entendida esta en una doble acepción: como desmontaje del llamado sentido común, que es el que refleja la ideología dominante que legitima el actual e injusto orden social, y también como construcción de un nuevo compromiso político republicano y democrático radical. Esa pedagogía política se basa en la construcción de una ideología emancipadora. Y, como todo en este mundo, no puede hacerse desde posiciones adanistas sino contando con las enseñanzas de la historia. De ahí que otorguemos tanta importancia al repaso histórico de la tradición política republicana.

Los intelectuales son un elemento clave en esta construcción. Pero no como sujetos separados de la sociedad, sino como sujetos que se sitúan en el conflicto político. Los compromisos políticos no nacen de los despachos o las universidades sino del lugar en el que surgen las frustraciones y las sensaciones de injusticia social. Es en la calle, en los centros de trabajo, en cada desahucio o en cada comedor social donde se constituyen nuevas identidades políticas y se eleva el compromiso político. De las emociones a la razón, de los impulsos al compromiso racional.

Pero tampoco nos valen fórmulas políticas ancladas en otra forma de entender la política. No nos valen las organizaciones institucionalizadas que son ya meros apéndices del diseño caduco que queremos superar. Tampoco nos sirven las formas antidemocráticas para la construcción de una alternativa democrática. Y de ahí que apostemos de manera muy clara por la democratización absoluta de los sujetos políticos emancipadores, como los partidos políticos, a fin de que puedan ser verdaderamente

útiles para las clases subalternas que desean obtener la libertad republicana.

Esa alternativa constituyente se ha iniciado ya. Culminará tarde o temprano con una Tercera República de España en nuestro país, pero no solo aquí. Las izquierdas de toda Europa se están recomponiendo de los mismos fenómenos que aquí, y con más o menos acierto están tratando de adaptarse al cambio de escenario. En este libro tenemos un ejemplo: el dirigente político François Delapierre ha participado en él escribiendo un epílogo en el que hace una llamada a la Sexta República Francesa, que refleja el salto cualitativo al que estamos haciendo alusión nosotros también al otro lado de la frontera.

Y terminamos recordando que todo esto lo haremos no solo apoyando una forma de Estado republicana, es decir, donde no exista la figura del rey, sino también avanzando en el contenido. A sabiendas de que, parafraseando a Marx, la derecha puede «sacrificar la corona para salvar la bolsa», nosotros no vamos a quedarnos en la mera cuestión formal.

Este libro es un humilde intento de contribuir a llenar este hueco que necesitamos. El objetivo es reflexionar sobre las posibles respuestas a las preguntas que la sociedad se hace, pero a la luz de lo que otros autores ya han aportado previamente. No pretendemos comenzar desde cero a construir una sociedad nueva sino, más bien, movernos por la historia del pensamiento político a fin de tener claro qué es lo que realmente queremos. Y ese intento nos llevará, sin duda, a fortalecer los fundamentos sobre los que construir la Tercera República. Pero entonces, como veremos, la cuestión del rey será un elemento secundario en la argumentación. En nuestra sociedad, en nuestro «otro mundo posible», no cabe rey alguno. Y entonces el actual rey de España ya no será por más tiempo rey. Será, sencillamente, el ciudadano Juan Carlos de Borbón. Y los únicos reyes que quedarán serán los de la baraja.

GUÍA DE LECTURA

El presente libro pretende ser lo más pedagógico y divulgativo posible, a pesar de que los temas tratados son ciertamente tan complejos como la sociedad política misma. Se ha escrito buscando un justo equilibrio entre la profundidad ideológica, que abra la puerta a un estudio riguroso de las cuestiones abordadas, y la mera divulgación de concepciones políticas alternativas, pero sin llegar en todo caso al nivel de la consigna política. La propia obra es una apuesta por el uso de la razón política en el marco de un compromiso republicano y socialista. Y ello implica romper con el «sentido común» imperante, con las ideas preconcebidas que impregnan nuestra sociedad actual. Eso hace más difícil la tarea, puesto que el proceso de deconstrucción ideológica es naturalmente más complejo que la simple aceptación de lo establecido.

Para facilitar la lectura al lector, que quizá no esté interesado en el conjunto del libro sino únicamente en algunas partes, hemos elaborado esta guía de lectura. Esperamos que pueda ser de ayuda.

El capítulo primero («El fin de la historia, la ideología y las grandes preguntas») versa sobre la función de la ideología y el rol de los intelectuales comprometidos con un mundo alternativo. Al fin y al cabo, todos los seres humanos interpretamos la realidad a partir de unas lentes ideológicas que condicionan nuestras opiniones y acciones. Sin embargo, tales lentes son cambiantes en el tiempo, lo cual implica que siempre existe una suerte de batalla ideológica. En este sentido, la construcción de una sociedad alternativa debe operarse también a nivel ideológico, es decir, debe ser un deseo de la mayoría social, y no solo una elucubración de

unas pocas mentes brillantes. Aquí investigamos las formas de hacerlo, atendiendo al papel de los intelectuales y de las organizaciones políticas. En definitiva, se trata de una temática compleja que en todo caso puede ser saltada sin que ello afecte de forma fundamental al resto del libro.

El capítulo segundo («Problemas de la democracia liberal») es una deconstrucción de la concepción de la democracia actual en España, escrita como paso previo a la construcción de una alternativa realmente democrática. Se trata de una desmitificación de los procedimientos democráticos que pone de relieve que ni siquiera definiendo la democracia como simple procedimiento estaríamos en condiciones de aceptar su existencia en España. Afirmamos que lo que existe actualmente en España es una partidocracia en el marco de una democracia procedimental de tipo liberal, o lo que es lo mismo, elitista. Es una lectura que esperamos sea amena y fácil de entender por todos los lectores.

Los capítulos tercero y cuarto («La democracia griega y de los antiguos» y «Las preguntas de los antiguos») son un repaso crítico de la historia de las concepciones políticas de la Antigüedad, abriendo algunas reflexiones de enorme actualidad que sin duda conectan de forma directa con las preguntas que nos hacemos en estos días de crisis del sistema político. Se trata también de una lectura fácil que es especialmente recomendable para aquellos que quieran adentrarse en el origen de las grandes preguntas políticas.

El capítulo quinto («Republicanismo y liberalismo») es un breve repaso de las ideas de numerosos autores del mundo moderno, que va desde el Renacimiento hasta la actualidad, sobre participación política y las nociones de libertad, igualdad y fraternidad. Es el momento en que contrapondremos la tradición política republicana a la tradición política liberal, abogando por la primera. Tiene elementos históricos fáciles de seguir en la lectura, si bien también hay reflexiones sobre nociones obviamente complejas como las que tienen que ver con la libertad. Es aquí donde trataremos las diferentes concepciones de la libertad, de las que extraeremos uno de los puntos de apoyo filosófico más importantes.

El capítulo sexto («La tradición republicana y socialista») es el que muestra la conexión entre la tradición política republicana y la tradición política socialista. Desarrollamos la tesis según la cual los

ideales republicanos no pueden ser puestos en marcha, en su plenitud, en el marco de un sistema económico capitalista. Asimismo, también recuperamos la tradición de un socialismo heredero de la Ilustración y de los principios republicanos, renunciando de ese modo a su concepción dogmática y totalitaria.

El capítulo séptimo («La democracia secuestrada por el mercado») es un desarrollo de las razones que nos llevan a afirmar que, sencillamente, la democracia y el capitalismo son incompatibles. Veremos como las necesidades del capitalismo chocan frontalmente con las necesidades de los seres humanos y del propio planeta, amenazando nuestra misma existencia. De ahí pasaremos a evaluar el momento concreto en que se encuentra la economía española, sometida a un proceso de transformación social y política que amenaza con llevarnos a un estadio social ampliamente regresivo y antisocial.

En el capítulo octavo («Alternativa constituyente republicana en España») expondremos la alternativa al proceso de desdemocratización de España, que pasa por la recuperación de una democracia procedimental de impronta republicana, es decir, altamente participativa, y de una democracia sustantiva de impronta socialista, esto es, que garantice un nivel de vida digno a todos. Además, examinaremos las transformaciones que deberían acometerse en los instrumentos de emancipación social, en los partidos políticos y sindicatos, para que sean verdaderos referentes en la construcción de la alternativa constituyente. Terminaremos con algunas notas sobre la cuestión territorial del Estado español.

Finalmente, en el epílogo («¡Ha vuelto la soberanía popular!») dejaremos que el dirigente político François Delapierre nos dé su opinión acerca del aspirado proceso constituyente francés, a fin de que podamos comprobar que todo lo tratado en este libro no es un fenómeno únicamente circunscrito al escenario español, sino que se extiende, al menos, a todos los países de la Unión Europea.

1

EL FIN DE LA HISTORIA, LA IDEOLOGÍA Y LAS GRANDES PREGUNTAS

En 1871 tiene lugar la Comuna de París. Tras las revoluciones de 1848, los socialistas franceses —anarquistas y comunistas, todos republicanos— triunfan tomando las calles de París. La I Internacional, organización que suscribía el llamamiento de «proletarios del mundo, ¡uníos!», alimentaba las esperanzas. Y en románticas palabras del propio Karl Marx
(1818-1883)
, los «insurrectos» parisienses se lanzaron entonces a la «obra “loca” de tomar el cielo por asalto». Vivieron y sintieron durante sesenta días la autogestión de la economía y la política. Pero la represión ejercida por el ejército de Versalles fue implacable. Dos semanas de ejecuciones y hasta cincuenta mil muertos en la ciudad de París acabaron con aquel sueño.

Año 1914, inicio de la Primera Guerra Mundial. El movimiento obrero parecía imparable. La legalización de los partidos socialdemócratas, especialmente del alemán, daba fuerzas inmensas a la clase trabajadora. La II Internacional estaba ya activa y los socialdemócratas redactaban resoluciones en las que se anteponía la causa socialista a las causas nacionales. Pero el estallido de la contienda demostraría la fragilidad de aquel compromiso, pues finalmente la mayor parte del partido socialdemócrata alemán apoyaría los créditos de guerra. Fue entonces cuando dos dirigentes socialdemócratas, Karl Liebknecht

(1871-1919)
y Rosa Luxemburgo
(1871-1919)
fundaron, junto con otros compañeros, la Liga Espartaquista, que más tarde se convertiría en el Partido Comunista Alemán.

En 1918 terminaba la Primera Guerra Mundial. El mundo despertaba de la contienda con el nacimiento de la Unión Soviética, tras la revolución bolchevique de octubre de 1917. Las ideas socialistas, que habían penetrado en toda Europa desde el
siglo XIX
, lograban triunfar en un país de grandes dimensiones como Rusia. Tras el fracaso de la Comuna de París, en 1871, era la primera vez que el poder era tomado por el proletariado. Alemania se preparaba también para una revolución socialista, tras el desastre de la guerra, y en 1919 se iniciaba la Revolución de Noviembre, que derrocaría la monarquía e instauraría la república. Sin embargo, los socialdemócratas en el poder, con Friedrich Ebert
(1871-1925)
a la cabeza, se aliarían con los nacionalistas y la élite burguesa para desbaratar toda opción revolucionaria. Así, la posteriormente fracasada Revolución Espartaquista de 1919 sería recibida con la dura represión socialdemócrata, y concluiría con cientos de comunistas asesinados, entre ellos Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, y con el camino abierto al nacionalsocialismo en Alemania.

Año 1939, inicio de la Segunda Guerra Mundial. El mundo está en convulsión y completamente fragmentado en distintos y contrapuestos sistemas políticos y económicos. De un lado, el sistema económico capitalista, exponente del cual eran Estados Unidos y la presidencia del demócrata Franklin Roosevelt
(1882-1945)
, que practicando un liberalismo de izquierdas consiguió moderar los efectos de la crisis económica de los años veinte. De otro lado, el fascismo instaurado en Alemania, bajo la dictadura de Adolf Hitler
(1889-1945)
, de carácter racista y antidemocrática, un sistema apoyado por la Italia de Benito Mussolini
(1883-1945)

, un socialista reconvertido, y por la España de Francisco Franco (1892-1975)
, recién aupado como dictador tras la sublevación contra el sistema democrático de la Segunda República. Finalmente, el comunismo imperante en la Unión Soviética bajo el mandato de Iósif Stalin (1878-1953)
, quien además de acelerar la industrialización del país había desencadenado una dura represión contrarrevolucionaria contra todo disidente, siendo asesinados así muchos de los líderes de la revolución bolchevique de 1917.

Año 1945, fin de la Segunda Guerra Mundial. Cae el fascismo en todo el mundo, salvo en España, y los países liberales y socialistas se reparten también Europa. Se construye el Muro de Berlín, que dividirá Alemania en dos, y da comienzo la considerada como guerra fría, una lucha permanente entre las dos grandes potencias, Estados Unidos y la Unión Soviética, que marcará la vida de todo el planeta. La OTAN, el Pacto de Varsovia, las descolonizaciones, las revoluciones en Cuba, el poderío militar del terrorismo islámico en Oriente Medio, las dictaduras en América Latina… Todo está atravesado por una situación geopolítica de confrontación entre los dos polos.

En 1968 tienen lugar revueltas y revoluciones en todo el mundo. En México, los estudiantes son masacrados en la plaza pública, en Francia salen a la calle masivamente como protesta por la frustración social, y en el seno de los países soviéticos germinan y se desarrollan movimientos que denuncian la burocracia y el totalitarismo. La Guerra de Vietnam se agudiza y estallan protestas en el corazón de Estados Unidos bajo la bandera del pacifismo y de la cultura *hippie*. La Primavera de Praga, en 1968, que aspiraba a otorgar nuevos derechos civiles y democráticos al pueblo checoslovaco, es barrida militarmente por la invasión soviética de ese mismo año. El comunismo soviético comienza a atravesar duros problemas para legitimarse al otro lado del Muro, con partidos políticos comunistas convirtiéndose al eurocomunismo, y también para legitimarse en el interior, con un nivel de consumo material privado mucho más humilde que el de ciertos países capitalistas.

En 1989 cae el Muro de Berlín. Dos años después, en 1991, se disuelve la Unión Soviética. Comienza un duro programa de

privatizaciones y liberalizaciones de la economía de Rusia, que hace disparar las desigualdades sociales y provoca varios intentos de golpe de Estado. Tras la reconversión de China, solo formalmente socialista, y la absoluta degeneración estalinista del régimen de Corea del Norte, prácticamente solo Cuba es reconocida como refugio del socialismo. El capitalismo, sin embargo, ha logrado penetrar en casi todo el planeta. La mercantilización parece una corriente imbatible. Hacia fuera, más allá de las fronteras, y hacia dentro, en los espacios que en otro tiempo fueron públicos.

En ese contexto se sitúa el famoso ensayo del sociólogo estadounidense de origen japonés Francis Fukuyama (1952), *El fin de la historia y el último hombre*. Para Fukuyama, todo lo que estaba ocurriendo al inicio de la década de los noventa no era sino la manifestación material de que el ideal comunista había fracasado y que, en consecuencia, se terminaba la guerra de ideologías. Según Fukuyama, aquel histórico punto de inflexión marcaría el triunfo definitivo del liberalismo como ideología y del capitalismo como sistema económico y, en definitiva, ya no quedaría espacio ni necesidad para formular las grandes preguntas que hasta entonces habían empujado la historia. El autor llegaba a asegurar que «el problema de clase ha sido en realidad resuelto con éxito en Occidente»[1] así como que «el igualitarismo de la Norteamérica moderna representa el logro esencial de la sociedad sin clases vislumbrada por Marx»[2]. No podemos negar que fuera bastante explícito y tajante.

Si ya no había ideologías solo restaba, en opinión del sociólogo estadounidense, moverse en el marco de las ideas liberales. A su juicio, la batalla de las ideologías iba a ser reemplazada «por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores»[3]. Todo lo cual significaba, entre otras cosas, y dentro del ámbito de la economía, que ya solo quedaba encontrar la mejor forma de gestionar el capitalismo. Pero nunca, en ningún caso, quedaba puerta abierta alguna para el planteamiento de grandes cuestiones. Al fin y al cabo, la historia terminaba tras un largo proceso evolutivo y lo mejor era aceptarlo cuanto antes.

Para Fukuyama no es que el fin de la historia significase que los

conflictos dejaran de existir, sino que se llegaba al «agotamiento de alternativas viables para la civilización existente de los países de la OCDE»[4]. El planeta vería que quedaban residuos de nacionalismo y diferentes fundamentalismos, pero todos restringidos a la periferia del planeta. El verdadero evento que hacía operar la tesis del sociólogo estadounidense era la reconversión de la gran potencia China y la disolución de la Unión Soviética.

La tesis de Fukuyama es fundamentalmente idealista y heredera del pensamiento de Friedrich Hegel
(1770-1831)
, dado que para él «el verdadero subtexto que subyace a la maraña aparente de acontecimientos es la historia de la ideología»[5]. Así, el motor de la historia no serían las contradicciones surgidas en el mundo material, como anunciaba Marx, sino la batalla de las ideas. Por lo tanto, para él la caída de los sistemas comunistas era la manifestación material de la derrota del comunismo también en el mundo de las ideas.

Sin embargo, no era la primera vez que se anunciaba el fin de la historia. Unos meses antes de la publicación del ensayo original de Fukuyama, un estudioso alemán, Lutz Niethammer (1939), escribió un trabajo titulado *Posthistoire* en el que repasaba el pensamiento de otros autores que habían creído ver anteriormente algún tipo de fin de la historia. La mayoría de los pensadores estudiados habían sido originalmente personas comprometidas con la transformación social, en cualquiera de sus modalidades, pero el paso del tiempo los había convertido en personas descreídas, desesperanzadas y escépticas. El cambio de tales pensamientos simbolizaría asimismo el paso de una sociedad moderna, que creía en el progreso y en el dominio de la razón optimista heredada de la Ilustración, hacia una sociedad pesimista donde se extinguía cualquier posibilidad de cambio real.

Para entender este cambio de mentalidad hay que retrotraerse al punto de inicio de aquel optimismo que ahora palidecía, un optimismo que nació con los cambios que se produjeron en Occidente entre la Revolución Inglesa de finales del
siglo XVII
y la Revolución Francesa, a finales del
siglo XVIII

, el período histórico conocido como Ilustración. Durante aquel tiempo, los pensadores sociales dirigieron sus miradas a las formas de proceder de las ciencias naturales, en el marco de las revoluciones científicas. Las figuras de Galileo o Newton recibieron tanta atención que muchos fueron los candidatos a ser sus iguales en el campo del pensamiento social. Lo que se buscaba era encontrar las fuentes últimas que movían al ser humano, encontrar los fundamentos que explicaran la evolución de las sociedades. Resumiendo, se trataba de encontrar una ley de la gravedad en el campo social. Se pensaba que la razón era capaz de iluminar todas las partes desconocidas de la naturaleza, tanto en el campo natural como en el campo social, y que ello conduciría a un mundo mejor a través de la senda del progreso.

Todos los autores herederos de la Ilustración, y especialmente los filósofos sociales y los recién emancipados economistas, hicieron suya la tesis del progreso y de una especie de teoría del avance social según la cual la sociedad evolucionaba irremediablemente hacia el pleno conocimiento y hacia un mundo mejor. La publicación en 1859 del libro *El origen de las especies*, de Charles Darwin
(1809-1882)
, terminó de romper con la visión de la historia que ofrecía la religión, para dar lugar a una nueva concepción de la naturaleza en la que la evolución era la clave fundamental.

Más tarde, el propio Marx alabaría la obra de Darwin afirmando que «en este libro se encuentra el fundamento histórico-natural de nuestra concepción»[6]. En efecto, la visión marxista de la historia estaba completamente impregnada de los pensamientos de la Ilustración. Su teoría sobre el materialismo histórico, según la cual «la historia no es una sucesión de acontecimientos que ocurren por azar, sino un proceso evolutivo sometido a leyes de desarrollo»[7] es un ejemplo muy evidente. Según el enfoque del materialismo histórico, el capitalismo es un sistema que se corresponde con una fase necesaria de la evolución y que tarde o temprano será superado por el socialismo debido al propio curso de la historia. De hecho, para Friedrich Engels
(1820-1895)
«Charles Darwin ha descubierto la ley de la evolución de la

naturaleza orgánica de nuestro planeta. Marx es aquel que descubrió la ley fundamental y constitutiva que determina el curso de la historia humana, ley tan luminosa y simple que basta en cierta medida exponerla para hacerla conocer»[8].

Sin embargo, la tesis del progreso comienza a ponerse en cuestión a finales del siglo XIX, con nuevos avances científicos que rebajaron las pretensiones anteriores de la ciencia en cuanto a la precisión de la ciencia natural. Pero no solo en torno al alcance del conocimiento científico, sino también en cuanto al objeto estudiado. Las teorías de la ecología, la termodinámica y la teoría general de sistemas ofrecieron nuevos cuestionamientos a la idea de progreso y diversidad de enfoques sociales[9]. Todo ello produjo poco a poco un cambio en la conciencia que se sumó a una nueva interpretación política de los fenómenos históricos. El auge de los sistemas totalitarios, como los representados por Hitler o Stalin, y la dificultad de alcanzar el socialismo en los países donde dominaba una democracia liberal provocaron un cambio de conciencia también política que contribuyó a restar fuerza a tesis como las del materialismo histórico.

Y, desde luego, la caída de la Unión Soviética y la paulatina pero radical renuncia de los partidos europeos a los programas socialistas determinaron un contexto favorable a la tesis de Fukuyama. El Partido Comunista Italiano, al que votaban uno de cada tres italianos en los años setenta, desapareció en 1991, mientras que otros partidos comunistas, como el francés o el español, se integraron en plataformas políticas más amplias que diluían su carácter comunista. No cabe duda de que el derrumbe de la Unión Soviética supuso, cuando menos, la disminución masiva de apoyos para las ideas de inspiración marxista. En todo caso, es probable que el hecho de que el propio Fukuyama trabajara para el Departamento de Estado de Estados Unidos durante muchos años ayude también a explicar la extensa difusión de su apologético trabajo.

Así las cosas, la tesis del fin de la historia fue interiorizándose, en última instancia, por los ciudadanos de todas las sociedades desarrolladas. Una nueva concepción del mundo, una ideología,

emergía a la vez que se derrumbaba la antigua visión.

Sin embargo, la crisis internacional que se inició en 2007, con el estallido de la burbuja de las hipotecas *subprime*, y que derivó en la crisis europea que aún asola las economías del viejo continente, y muy especialmente a las de la periferia europea, puso en entredicho las visiones apologéticas del fin de la historia. El sistema económico capitalista enfrentaba la crisis más grave desde la Gran Depresión de los años treinta. El entonces presidente de Francia, Nicolás Sarkozy, llegó a anunciar que había llegado la hora de «refundar el capitalismo», mientras que en España la organización que representa a las grandes empresas pidió un «paréntesis en la economía de libre mercado». Muy particularmente, en el momento de escribir estas líneas, las organizaciones anticapitalistas que se presentan a las elecciones están teniendo un importante crecimiento en número de apoyos electorales, y en algunos países aspiran a tener un renovado papel director de la política y la economía. Asimismo, es factible esperar una nueva grave crisis financiera que se desencadene tras varios años de estancamiento económico en todo el mundo desarrollado, probabilidades todas que dependen de un supuesto básico: no es cierto que se haya alcanzado el fin de la historia.

Así las cosas, ¿podemos seguir pensando que se acabaron las ideologías?, ¿es acaso verdad que solo queda la resignación en el marco del sistema económico capitalista?, ¿está en lo cierto Fredric Jameson (1934) cuando asegura que «hoy es más fácil imaginar el final del mundo que imaginar el final del capitalismo»[10]?, ¿queda espacio para la utopía, ese no-lugar en el horizonte que según Eduardo Galeano (1940) nos sirve para caminar?

La cuestión ideológica

Con toda seguridad, la primera duda que nos asalta es la siguiente: ¿de qué estamos hablando cuando decimos que algo es ideológico? ¿Se están refiriendo a la misma noción el dirigente comunista que grita «¡las ideas socialistas nos liberarán!» y el tertuliano de televisión que censura a su interlocutor expresando algo del tipo «eso lo dices porque tienes ideas socialistas»? Parece obvio que el primero entiende la ideología como algo positivo, en tanto que

instrumentaría la emancipación social, mientras que el segundo la entiende como algo negativo, en tanto que ocultaría o distorsionaría la verdad. ¿Podemos entonces hallar alguna definición que nos satisfaga a todos y sobre la que podamos discutir?

Por desgracia, el estudio etimológico de la palabra no nos aporta mucho en esta tarea. Originalmente, «ideología» significó el estudio científico de las ideas humanas, pero con el tiempo su significado se transformó en algo muy distinto. Tan distinto que incluso, como estamos acostumbrados a ver en los debates políticos, prácticamente vino a expresar lo contrario, es decir, algo opuesto a lo científico. De hecho, es hoy en día práctica habitual desacreditar al oponente bajo la acusación de ser alguien ideológico.

Parece complicado llegar a algún acuerdo sobre el que poder trabajar. Como decíamos, el dirigente político que llama a la revolución apoyándose en las ideas socialistas está probablemente entendiendo la ideología en su versión positiva, como un sistema de ideas que promociona y legitima intereses políticos tales como los de clase. Por el contrario, el tertuliano de televisión o el político centrista probablemente esté entendiendo la ideología en una versión negativa, como aquellas ideas y creencias que oscurecen la razón y nos impiden entender correctamente la realidad. Hay poco encaje entre ambas concepciones.

Algunos de los primeros autores en estudiar con profundidad el concepto y contenido de ideología fueron precisamente Marx y Engels. Ambos escribieron *La ideología alemana* en 1845, una obra dedicada a la crítica de las ideas filosóficas dominantes en la izquierda de aquel país. Sin embargo, según el filósofo Terry Eagleton (1943) en tal obra podemos encontrar hasta tres definiciones diferentes de ideología. Por si fuera poco, en la posterior y magnánima obra *El capital* Marx llegó a trabajar incluso con una nueva definición. Además, se puede decir que ni siquiera todas esas definiciones son compatibles entre sí.

Podríamos, en un ejercicio salomónico, intentar definir la ideología a partir de un enfoque neutral o meramente descriptivo. Así, diríamos que la ideología es el sistema de ideas y creencias que simbolizan las concepciones y experiencias de vida de los grupos sociales. Esta definición nos permitiría deducir que todos los seres humanos tenemos ideologías y que estas simbolizan nuestra forma

de vivir y de ver el mundo en el que nos inscribimos. Pero al hacerlo así, la ideología pierde todo su sentido conceptual al no poder ser utilizada para discriminar. ¿Es la pelea de dos niños que juegan a los cromos un evento ideológico? ¿Está dicha pelea al mismo nivel que un conflicto político entre dos naciones? En fin, un lío. No obstante, cada una de las definiciones existentes procede de una tradición filosófica distinta y no ha lugar en este libro a profundizar en ellas[11]. Sin embargo, en este libro nos quedaremos con esta última definición más amplia, sin ignorar sus limitaciones.

Ahora bien, si aceptamos que todos tenemos una ideología estamos diciendo que todos analizamos nuestra realidad a partir de las creencias de las que disponemos, que, naturalmente, tienen su origen en la sociedad, aunque también que todos podemos imaginar futuros posibles a partir de esas mismas creencias. Dicho de otro modo, disponemos de unas lentes con las que vemos la realidad material y la interpretamos, pero ello también nos permite imaginar nuevos modelos de sociedad y actuar en consecuencia. Así, esas creencias nos pueden empujar a querer transformar la sociedad, a mantenerla tal y como está o a retroceder a un estadio anterior, es decir, a ser progresistas, conservadores o reaccionarios. Precisamente cuando unas determinadas creencias nos empujan a tomar una acción política es el momento en que es más fácil que todo el mundo las acepte como ideológicas, en cualquiera de sus acepciones.

Pero también parece evidente que hay distintos conjuntos de creencias que operan a la hora de analizar lo que vemos en el día a día. Si nos cruzamos por la calle con un indigente que pide dinero para poder alimentarse podremos observar distintas reacciones, todas las cuales dependen del sistema de creencias que tengamos. Aquellas personas con creencias liberales podrían interpretar que la situación del indigente es merecida, producto de su incapacidad para ganarse la vida por sí mismo. Aquellas personas con creencias cristianas podrían verse movidos por la caridad y aceptarían de buen grado dar unas monedas a fin de paliar su situación de urgencia. Otras personas con creencias socialistas podrían interpretar esa situación como el resultado lógico del desarrollo capitalista, donde el hambre solo puede erradicarse con una transformación radical, revolucionaria, de la estructura económica,

y no con acciones de caridad individual. En definitiva, cada interpretación y cada acción política están condicionadas por las creencias que tiene cada uno, es decir, por lo que hemos definido que es su ideología.

Esta definición de ideología que hemos aceptado es coincidente con la noción de concepción del mundo, que Manuel Sacristán (1925-1985) define como:

> […] una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, a veces sin que este se los formule de un modo explícito. Esta es una situación bastante frecuente: las simpatías y antipatías por ciertas ideas, hechos o personas, las reacciones rápidas, acríticas, a estímulos morales, el ver casi como hechos de la naturaleza particularidades de las relaciones entre hombres, en resolución, una buena parte de la consciencia de la vida cotidiana puede interpretarse en términos de principios o creencias muchas veces implícitas, «inconscientes» en el sujeto que obra o reacciona[12].

Y aquí hemos llegado al punto que queríamos destacar. Todas las personas tenemos una concepción del mundo, es decir, a lo largo de nuestro desarrollo vital todos hemos adquirido socialmente principios, valores y costumbres que nos permiten responder en el día a día. Somos capaces de valorar si nos parecen bien o mal el esclavismo, el aborto, la pederastia o la especulación financiera de la misma forma que somos capaces de enfrentar determinados dilemas morales que nos afectan individualmente. Y de donde extraemos las herramientas con las que tomar esas decisiones es el repertorio de creencias que podemos convenir en llamar «concepción del mundo».

La concepción del mundo es cambiante, y se modifica y rearticula en función de los elementos con los que nos enfrentamos en nuestra vida. Parece evidente que la concepción del mundo de un campesino medieval se modificaría poco a lo largo de su vida, mientras que ello sería bastante distinto para un emigrante del siglo XXI. Así, todos tendríamos una determinada ideología, entendida ahora como esa caja de herramientas que nos muestra cómo es el mundo en el que nos insertamos como seres humanos.

Pero vamos a hacer ahora un ejercicio mental. Si nos encontrásemos con un individuo que niega interesarse por la política, en cualquiera de sus acepciones, y que afirma que su único principio de actuación es el que dicta el sentido común, ¿cómo podríamos interpretar su pensamiento? Es decir, ¿en qué cree el que dice que no cree?

La ideología dominante

Antonio Gramsci
(1891-1937)
observó que el grupo dominante en una sociedad no siempre se ve obligado a recurrir a la coerción, o a la violencia directa, para encontrar la lealtad de los dominados. En muchas ocasiones, el grupo dominante consigue inocular sus propias creencias en el conjunto de la sociedad de tal forma que aquellas toman la forma de sentido común. Al naturalizarse de esta forma las creencias del grupo dominante, y en consecuencia al no ponerse en duda, estas sirven de legitimación del poder establecido. El conformismo es, por definición, conservador. Pero a partir de ahora el conformismo es también la cristalización de la esclavitud ideológica de los subordinados para con las creencias de los grupos dominantes. Gramsci llamó *hegemonía* a esta capacidad de dominar política y culturalmente a otros grupos sociales. Este concepto será de extraordinaria utilidad para analizar no ya solo las formas en las que un grupo consigue dominar «pacíficamente» al resto, sino también como reflexión en torno a cómo arrebatarle tal dominio.

En todo caso, lo que Gramsci venía a decir es que el sentido común no es otra cosa que la ideología de la clase dominante. Es decir, que no hay nada parecido a unas ideas neutrales o asépticas, libres de la contaminación ideológica. Lo que puede haber, en todo caso, es una masiva coherencia ideológica en una sociedad que lleva a los individuos a pensar que sus creencias son atemporales y universales, esto es, que son razonables porque todo el mundo las tiene. Así las cosas, Gramsci impugna la posibilidad de que haya gente que no crea en nada. Además, argumentando de esa forma, Gramsci saca a todas esas personas del cómodo cajón de la neutralidad y las sitúa en el más problemático espacio del conflicto

político. Si no hay espacio para la neutralidad… todos los seres humanos están tomando partido por algunas de las partes en el conflicto que son la política y la vida en sociedad. De ahí que Gramsci fuera especialmente beligerante con aquellas personas que se declaraban indiferentes ante la realidad política. El pensador italiano partió del reconocimiento de que «la indiferencia es el peso muerto de la historia», y aseguró, de forma tajante, que odiaba «a los que no toman partido» y «a los indiferentes»[13].

Esta visión de la ideología dominante, convertida en ideología hegemónica, es útil para entender cómo las creencias son funcionales al sistema político y económico. Son el ensamblaje perfecto para que los seres humanos acepten su papel en el sistema, para que no pongan en duda su situación concreta y para que se oscurezcan las posibilidades de cambio.

Por eso, aquellos que pretendemos disputar la hegemonía a la ideología dominante, la cual legitima el actual orden social, necesitamos encontrar las formas de tener éxito en nuestra empresa. Y hay que comenzar por no olvidar el papel cultural, educativo, pedagógico e ideológico de las transformaciones políticas. De hecho, Gramsci utilizó el ejemplo de la Revolución Soviética de 1917 para reflexionar sobre esto mismo. Vamos a verlo.

En octubre de 1917, Rusia era aún un país prácticamente feudal y con un débil desarrollo capitalista. Se trataba de «un país con una reducida renta por habitante y un bajo nivel de vida, debido al escaso índice de productividad del trabajo»[14], resultado de una industria «relativamente poco desarrollada» y de que «la inmensa mayoría de la población se dedicaba a trabajar la tierra, casi siempre en cultivos de muy bajo rendimiento, tanto por hombre como por unidad de trabajo»[15]. El resultado de todo ello era que «la posible tasa de desarrollo industrial era muy precaria»[16]. En esas circunstancias, y teniendo presente que según la teoría marxista del materialismo histórico el socialismo era la etapa siguiente del capitalismo y no del feudalismo, que era más bien lo que existía en Rusia, surgieron intensos debates entre quienes pretendían poner en marcha el socialismo en esas condiciones, los llamados populistas rusos, y quienes entendieron que primero era necesario industrializar el país, los llamados marxistas legales. Entre estos segundos se encontraba quien fuera posteriormente el más

famoso líder revolucionario soviético, Vladimir Ilich Lenin (1870-1924)

.

Tras la revolución, y con los marxistas legales habiendo ganado aquel debate, los líderes comunistas compartieron la necesidad de industrializar el país como medio para poner en marcha el socialismo. Si el capitalismo había necesitado de la acumulación originaria, entendida como un inmenso proceso de acumulación de capital que diera inicio al capitalismo, y que según Marx desempeñaba «en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original»[17], el socialismo debía tener su propia acumulación originaria socialista. Y ese sería precisamente el papel de la industrialización, el de servir de palanca inicial de constitución de una sociedad comunista. No se trataba tampoco de algo fácil de decir en el marco de las ideas socialistas, pues la acumulación originaria capitalista se había caracterizado por el saqueo, la colonización, el fuego y la sangre. ¿Cuánto sacrificio y esfuerzo necesitaría tal proceso en el caso socialista? ¿Sería compatible con el ideal que se defendía?

Además, en un país tan poco desarrollado y con las vías de financiación externa absolutamente cerradas, en tanto que los países capitalistas eran reacios a prestar dinero, el proceso soviético de industrialización se presentaba extraordinariamente difícil. La Nueva Política Económica impulsada por Lenin, que daba margen a la iniciativa privada y que fundamentalmente estaba diseñada para incentivar la pequeña y privada producción agraria, impidió una más eficiente producción a mayor escala pero por el contrario permitió garantizar el apoyo del campesinado. De esa forma, los reducidos excedentes agrarios eran prácticamente la única fuente para industrializar el país. Sin embargo, cada vez más el rasgo bélico imponía sus condiciones y obligaba a acelerar el proceso. Al final, en 1926 se aprobaron las políticas de industrialización rápida y forzada, con inicio en la colectivización total de la tierra, y la puesta en marcha de los Planes Quinquenales a partir de 1928 terminó de romper las alianzas con el campesinado. Eso sí, la industrialización fue extraordinariamente rápida, tanto que incluso permitió a la Unión Soviética enfrentar exitosamente a los nazis en el marco de la Segunda Guerra Mundial, no sin un alto coste en

vidas humanas. Y esto, para un país que dos decenios antes era prácticamente feudal, era impensable.

Sin embargo, Gramsci se revuelve ante este rápido proceso de industrialización y ante las opiniones favorables al mismo tanto del líder soviético León Trotski
(1879-1940)
como del propio Stalin. El italiano observa el problema «desde el punto de vista mucho más complejo de la hegemonía, de la búsqueda no ya de mero consenso político sino de identificación de la sociedad con el proyecto industrializador que se pretende socialista, y de la creatividad social»[18]. Aquí no pretendemos entrar en quién podía o no tener razón, o qué alternativas existían, sino únicamente examinar el enfoque de Gramsci.

Lo que este sugiere es que puede existir una clase dominante que, sin embargo, carezca de hegemonía. Dice el italiano que en esos casos la hegemonía pertenecería a las antiguas clases dominantes, todo lo cual obstaculizaría un efectivo proceso de transformación. Dicho de otra forma, como los ciudadanos no han interiorizado las creencias que legitimen el nuevo sistema se producirá una disociación ideológica entre los intereses de los nuevos grupos dominantes y los intereses de los dominados, de tal forma que estos no verían ya más como suyo el proceso transformador[19]. Eso es lo que Gramsci critica de la estrategia de la Unión Soviética. El éxito de la industrialización rápida se alcanzaría a costa de la hegemonía cultural, cuya consecución necesariamente requiere unas condiciones distintas a las que se dan bajo esa velocidad de industrialización. No obstante, no parece que a la luz de la historia de la Unión Soviética parezca esta una tesis generalizable. De hecho, los soviéticos consiguieron altos niveles de adscripción ideológica por parte de los ciudadanos, hasta el punto de que se dieron experiencias tales como el estajanovismo, debido al minero Aleksei Stajánov
(1906-1977)
, que propugnaba el aumento de la productividad por la vía extensiva, esto es, trabajando muchas más horas a iniciativa de los propios trabajadores.

Para comprender mejor lo que sugiere Gramsci pueden servirnos dos distopías, utopías negativas o contra-utopías, que nos ha dado

el mundo de la literatura. Con ellas podremos describir más acertadamente las diferencias entre un sistema político construido bajo un estatus de hegemonía cultural y otro que no.

En la novela *1984*, de George Orwell
(1903-1950)
, el Gran Hermano es el sistema totalitario que controla la vida social y privada de los ciudadanos. Este sistema basa su fuerza en la coerción y el miedo, lo que complementa con un uso inteligente y cínico del lenguaje y de la información. Aquel ciudadano que disiente, o que se sale de los estrechos márgenes ideológicos impuestos por el sistema, es «vaporizado» del mundo. Lo que mantiene a los súbditos obedientes no es otra cosa que el miedo a ser asesinados por los grupos dominantes. Ese hecho provoca que los dirigentes políticos del sistema sean capaces de «doblepensar», esto es, de saber que la información que difunden es falsa pero a la vez aceptarla como verdadera. El ministerio que controla la información y la historia del país, Oceanía, se dedica continuamente a la producción de eslóganes políticos con los que adoctrinar a la población, así como a la reconstrucción de una nueva versión de la historia que legitime la política coyuntural del Gran Hermano. En esta novela tenemos claramente a un poder inmenso, casi omnipotente y omnipresente, que carece de hegemonía cultural. Los ciudadanos asumen la ideología dominante mayoritariamente por el miedo a no hacerlo. Orwell escribió la novela pensando en los sistemas políticos totalitarios del estalinismo, siendo él precisamente un reconocido militante comunista de tendencia trotskista que luchara en la Guerra Civil española en defensa de la Segunda República y en las filas del Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM).

Por el contrario, en la novela *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley
(1894-1963)
, el sistema político parece *a priori* mucho más tolerante con los ciudadanos. En apariencia estos se comportan como quieren; si bien objetivamente no dejan de ser también súbditos del sistema, aceptan las creencias que el sistema impone. Así, los ciudadanos no se mantienen obedientes por medio de la coerción sino por medio del «condicionamiento» o adoctrinamiento social, es decir, de un complejo sistema por el cual a los ciudadanos se les inculca

repetidamente una serie de ideas y creencias. Y ello se realiza tanto a través de su vida cotidiana como incluso durante el sueño. Haciéndose esto desde el primer día tras su nacimiento, los niños van interiorizando determinadas ideas que creerán realmente suyas, sin entenderlas como algo ajeno. La ayuda de sustancias químicas contribuirá a mantener a los ciudadanos obedientes. Los disidentes en este elaborado sistema son tan pocos, y tan marginales, que se les permite marcharse aunque sea bajo la forma del destierro. Aquí Huxley dibuja un sistema en el que fundamentalmente opera un cierto tipo de hegemonía cultural, ya que el resultado es que los ciudadanos asumen como propias las creencias del grupo dominante y aceptan como suyo el proyecto político en su conjunto. No lo ponen en cuestión.

Dicho todo esto, y saliendo del mundo de la literatura, ¿cuáles son los medios por los cuales los ciudadanos interiorizan las creencias de los grupos dominantes?, ¿cómo pueden hacerse dominantes los sistemas de creencias emancipadores?, es decir, ¿cómo alcanzar la hegemonía cultural necesaria para acompañar un proceso de transformación radical del sistema?

Los intelectuales y los thik-tanks

La respuesta está en los intelectuales, o en cierta concepción de estos. Y es que precisamente de la necesidad de ensamblar los intereses de los grupos dominantes con las creencias de los grupos dominados surge el papel de los intelectuales y de los llamados *thik-tanks*, o institutos de creación de pensamiento.

Actualmente podríamos decir que la ideología dominante es sin lugar a dudas la que hemos convenido en llamar neoliberalismo. El neoliberalismo, como ideología, se basa en algunas ideas nucleares que exaltan la lógica del mercado y que critican la intervención pública en la economía. Pero esta ideología, naturalmente, no se ha convertido en dominante surgiendo de la nada. Aunque hoy tales ideas se trasluzcan en los telediarios, universidades, series de televisión, películas y libros de toda naturaleza, no siempre fueron una ideología dominante. Es más, uno de sus padres fundadores, de aquellos intelectuales que supieron compactar en un discurso coherente las ideas que sustentan tal ideología, Friedrich Hayek

(1899-1992)
, definió en los años treinta del
siglo XX
el discurso económico del neoliberalismo como heterodoxia. Paradojas de la historia, no tardaría demasiados años en convertirse en su contracara, la ortodoxia.

Para empezar, el neoliberalismo es una versión moderna, muy adaptada y radicalizada, del liberalismo clásico de la filosofía política. Como tal, postula e impone una visión del mundo «basada en el individualismo, la mercantilización de la vida social, el predominio de la competencia en las relaciones sociales, la cultura de consumo, la exaltación del éxito como criterio de mérito y el desprecio o la irrelevancia de todo tipo de valores comunitarios»[20]. Como fuentes originales, además de los planteamientos del ya citado Hayek, cabe destacar las contribuciones del economista Milton Friedman
(1912-2006)
. De hecho, la génesis del neoliberalismo puede encontrarse en un «un pequeño embrión que, a mitad del
siglo XX
, se forma en la Universidad de Chicago, con Hayek y sus discípulos como núcleo (Milton Friedman entre ellos), embrión del que progresivamente se deriva una enorme red internacional de fundaciones, institutos, centros de investigación, publicaciones, académicos, escritores y relaciones públicas»[21].

Eso es lo importante para nosotros, lo que pretendemos destacar. Aún en una época de dominio de la práctica ideológica keynesiana, que propugnaba la intervención del Estado en la economía, los partidarios del neoliberalismo comenzaron a tejer redes de creación de pensamiento. Sin duda muy bien financiadas por aquellos sujetos económicos, tales como grandes empresas y fortunas, que se beneficiarían en la práctica de la puesta en marcha de las políticas basadas en el ideario neoliberal. En todo caso, estas redes sirvieron para elaborar, desarrollar y perfeccionar teorías y discursos tanto políticos como económicos que daban coherencia a la ideología neoliberal y que permitían su difusión internacional. Al final, y llegada la crisis del keynesianismo en los años setenta del
siglo XX

, el neoliberalismo estaba perfectamente posicionado para dar el salto y alcanzar la hegemonía.

La ideología, convertida en un discurso, penetraba de esa forma en todos los ámbitos de la vida cotidiana —y también de las tradiciones políticas opuestas— de las personas hasta alcanzar la hegemonía. Así fue como el discurso neoliberal se difundió y se convirtió en el nuevo sentido común del que hablaba Gramsci. De hecho, criticar hoy el libre mercado y la competencia como mejores mecanismos de asignación de recursos es visto como de «locos». Incluso un líder teóricamente socialdemócrata como Alfredo Pérez Rubalcaba (1951), número uno del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), aseguró recientemente en un debate televisado con el politólogo Pablo Iglesias Turrión (1978) que la nacionalización de un sector energético «son soluciones de otros países, de otros modelos, […] por ejemplo, la Unión Soviética»[22] y que él creía «firmemente en que tiene que haber competencia»[23] porque pensaba «que es mejor que haya un sector eléctrico privado, que haya reglas que garanticen la competencia y que por lo tanto beneficien a los ciudadanos»[24].

No obstante, las redes que conforman universidades, medios de comunicación, fundaciones y otros tipos de instituciones no son sino meros medios de difusión de las ideas. La clave última reside en los intelectuales, esto es, en las personas capaces de dar coherencia a la ideología y convertirla en completos programas políticos. De crear ideología para dar consistencia a un determinado sistema político.

Sin embargo, no siempre se ha concebido a los intelectuales de esta forma. Autores como Julien Benda
(1867-1956)
creían que los intelectuales que «contribuían a intensificar la lucha por los ideales de grupo o partidistas en detrimento de la defensa de los intereses generales y la búsqueda de la justicia imparcial»[25] estaban traicionando su misión universal. Esta habría de ser aquella que «defendiese la razón contra la pasión, el interés general frente al interés nacional o de clase»[26]. Para Benda, en definitiva, los intelectuales de verdad, los que hacían honor a esta categoría, eran los que no se comprometían social o moralmente.

Cualquiera puede comprobar aquí que la descripción que hace Benda de los intelectuales es la de unos seres atemporales, amorales

y que se sitúan románticamente por encima de la vida mundana. No se comprometen cuando ven los problemas de sus conciudadanos sino que permanecen al margen. Detrás de esta idea defendida por Benda estaría la supuesta neutralidad ideológica, que junto a Gramsci hemos impugnado anteriormente. No existe la gente que no cree en nada, no existe la gente neutral y, por supuesto, tampoco existen los intelectuales neutrales.

Y volvemos con Gramsci para tratar el papel del intelectual. Si ciertamente el origen de la palabra «ideología» tuvo lugar durante la Revolución Francesa[27], para Gramsci el intelectual es parte esencial de la actividad revolucionaria. El intelectual es el elemento clave que romperá la hegemonía del grupo dominante bajo el capitalismo y que permitirá construir otra nueva para servir al socialismo. El papel del intelectual es el de ensamblar las ideas de un determinado grupo social subalterno o dominado, a fin de alcanzar suficiente consenso social para construir una sociedad alternativa.

Claro que, observa de nuevo Gramsci, el grupo dominante también tiene a sus propios intelectuales. Él los llama intelectuales tradicionales, y en nuestra época podríamos sin duda incluir en este grupo tanto a Friedman como a Hayek, por poner dos ejemplos evidentes. Frente a ellos, la tarea de los intelectuales no tradicionales será la de desvelar y criticar el ya citado sentido común, a fin de romper las creencias dominantes que ensamblan y legitiman el orden social injusto que mantiene las relaciones de dominación entre los grupos. Paralelamente, esas creencias deben ser sustituidas por otras alternativas, lo que significa que el intelectual tiene que contribuir a formar una nueva concepción del mundo. O lo que es lo mismo, el intelectual no tradicional tiene la misión de proporcionar las herramientas para mostrar que otro mundo es posible en las mentes de los grupos sociales dominados.

Y es aquí donde entra, para Gramsci, el partido político. Porque para el italiano, que fue fundador del ya extinto Partido Comunista Italiano (PCI), el partido es el intelectual colectivo que permite tejer alianzas entre el partido y los grupos dominados. Más adelante tendremos oportunidad de analizar con detalle lo que para Gramsci significaba un partido político, concepción la suya que distaba mucho de lo que hoy entendemos coloquialmente, y a la que por

desgracia nos hemos acostumbrado incluso en la izquierda alternativa. De momento nos quedamos en el papel ideológico que cumple el partido, a juicio del pensador italiano.

Para Gramsci, todas las personas pertenecientes a un partido deben convertirse en intelectuales, de modo que esta categoría no queda reservada a una pequeña élite pensante sino que debe asociarse a todos los militantes. Todos ellos conforman el intelectual orgánico que debe crear una voluntad colectiva y dar homogeneidad y conciencia a los grupos dominados. Gramsci pensaba que creada esa voluntad colectiva, la clase trabajadora estaría en condiciones de crear un bloque social histórico junto con otros grupos dominados donde la propia clase trabajadora fuese la directora del proceso.

Lo que Gramsci quiere expresar es que «esta lucha es un aspecto crucial de la estrategia de los revolucionarios en todas las circunstancias»[28] y que «la disputa de la hegemonía, en la medida que era posible, antes de la transición al poder, es particularmente importante en países donde el núcleo de clase dominante en el poder enlaza con las masas subalternas más que en la coerción»[29].

Por todas estas razones le damos tanta importancia a la batalla de las ideas, o batalla de las ideologías, que como ya vimos Fukuyama quiso desterrar. Pero gracias a este desarrollo también hemos logrado desembarazarnos de una interpretación determinista de la teoría marxista según la cual los cambios en la sociedad serán producidos exclusivamente a través de los cambios en la realidad material. Es decir, la idea según la cual el hombre nuevo de la sociedad ideal nacerá y se extenderá automáticamente una vez se haya logrado cambiar la sociedad misma. Así, para el pensamiento marxista más ortodoxo solo el cambio en las relaciones de producción, en la base material de la sociedad, es suficiente para alcanzar una nueva sociedad y un hombre nuevo. De esa forma quedan en un plano secundario los elementos ideológicos, entendidos como una simple superestructura que cambiaría prácticamente de forma automática con el cambio en la base material. Dicho de otro modo, la batalla de las ideas pasaba a un segundo plano.

Como el filósofo Norberto Bobbio
(1909-2004)

explica, «la diferencia fundamental entre el religioso y el revolucionario consiste en que el primero pretende la renovación de la sociedad mediante la renovación del hombre, mientras que el segundo pretende la renovación del hombre mediante la renovación de la sociedad»[30]. La idea es interesante, porque a lo que Bobbio se refiere aquí como «revolucionario» es a la caricatura del marxismo determinista, según el cual la constitución de una sociedad socialista resolverá todos los males del hombre (y de la mujer). Así, no solo el egoísmo sino también el desprecio al débil, el racismo o el machismo serán derrotados y desaparecerán del alma humana inmediatamente tras el advenimiento del socialismo. Esta idea, que domina una interpretación del marxismo que todo lo reduce al enfrentamiento entre clases sociales en el ámbito productivo, es la que estamos impugnando aquí junto a Gramsci. No cabe duda de que si no hay victorias ideológicas, el socialismo productivo perfectamente podría ser egoísta, machista, homófobo y racista.

En definitiva, si un proyecto ideológico de izquierdas no alcanza la hegemonía cultural, esto es, si no es interiorizado y asumido como propio por la base social y la mayoría de los grupos dominados, entonces cualquier revolución en el mundo material puede fácilmente acabar derrotada tarde o temprano en la arena. Y esa batalla ideológica tiene que ser librada antes de la transición al poder, pero también durante y después de la misma.

El cambio ideológico a través de la acción

Llegados a este punto, sabemos que los intelectuales desempeñan un papel fundamental en la construcción de una ideología alternativa que pueda disputar la hegemonía a la ideología dominante. Sin embargo, surge una pregunta al respecto: ¿los modelos teóricos tienen que impulsarse desde instancias superiores —por ejemplo, los intelectuales— una vez estén construidos, o, por el contrario, aquellos se van construyendo en la práctica cotidiana? Puede parecer una pregunta inocente, pero en absoluto es así.

Podríamos valorar una primera respuesta. Por ejemplo, determinadas tradiciones políticas consideran que la tarea de los intelectuales es enseñar la verdad a los que no la conocen, que son

habitualmente los más desfavorecidos de la sociedad. Así, una élite de intelectuales desempeñaría el papel de una vanguardia que, dotada de una ideología, enseñaría a los subalternos cómo rebelarse ante los opresores. Esta relación de alumno-profesor está verdaderamente viciada y es ciertamente peligrosa. Y es que esta idea puede servir para justificar que un partido, actuando como intelectual colectivo o simplemente como aparato burocrático, anuncie desde un púlpito alejado de todo contacto con la realidad qué es lo necesario para todos y qué no lo es. Al final, si el partido en cuestión está en el poder político puede constituirse como guía errónea y autoritaria, pero si el partido está en la oposición sencillamente cae en el olvido al ser incapaz de conectar con lo que la gente siente cotidianamente.

Más apropiada parece una segunda posible respuesta. Sería en estos sentimientos, en las experiencias cotidianas de la gente, donde se encuentra el germen de toda construcción alternativa. Es decir, es en la vida material donde podemos encontrar los elementos que han de permitir construir un discurso ideológico coherente. Al vecino de un barrio deprimido probablemente no le interesan los grandes discursos políticos, pero sí las explicaciones y las esperanzas que conectan con sus sensaciones e impulsos y que, naturalmente, nacen en su vida en el barrio deprimido. Así, lo que importa es saber qué siente él de la propiedad privada cuando a sus vecinos, o a él mismo, los desahucian de sus casas para que el banco siga acumulando beneficios en su cuenta de resultados. Esa probable frustración ante un hecho que puede estudiarse —la acumulación incesante de beneficios del capital por encima de cualquier derecho humano— es la que permite conectar al pueblo con los discursos ideológicos. Esa y no otra es la tarea de un intelectual: conectar los impulsos, sentimientos y pensamientos superficiales del pueblo con los análisis científicos de la realidad social, articulando de esa forma un discurso ideológico emancipatorio.

Mientras en la primera posibilidad el intelectual era una persona comprometida pero que enseñaba la verdad desde su aventajada y alejada posición social, en la segunda posibilidad el intelectual emerge desde el mismo corazón del conflicto político en una relación dialéctica.

Así pues, lo que estamos diciendo es que la subjetividad se crea fundamentalmente en la práctica cotidiana. Todos tenemos ideas que surgen de la experiencia vital, pero que no están aún conectadas coherentemente ni forman una ideología compacta. A este respecto, el lingüista y filósofo Valentín Voloshikov (1895-1936) distinguió entre una ideología comportamental y un sistema de ideas establecido, para dejar constancia de que los comportamientos que nacen impulsivamente muestran también rasgos ideológicos. La ideología comportamental sería la suma de las experiencias vitales y las expresiones externas directamente conectadas. De forma parecida lo analiza el filósofo Raymond Williams (1921-1988), al definir como estructura de sentimiento «aquellas formas elusivas y no palpables de conciencia social que son a la vez tan evanescentes como sugiere el "sentimiento"»[31]. Esa noción de Williams pretende definir las formas de conciencia que luchan por abrirse paso y por convertirse en sistemas de ideas más compactos.

Al fin y al cabo, el propio Gramsci decía esto mismo cuando advirtió que el partido no podía hacer despertar la voluntad popular por medio de actos arbitrarios sino que debía considerar los sentimientos espontáneos de las masas, los cuales deben ser «educados, dirigidos, purificados, pero nunca ignorados»[32]. Es decir, a juicio de Gramsci, el intelectual debe estar en el conflicto político escuchando y palpando el sentir popular, y sabiendo distinguir entre aquellas ideas que reflejan la ideología dominante y aquellas otras que reflejan el germen emancipatorio. Esta idea podemos adaptarla a todos los fenómenos concretos de la realidad.

Imaginemos que tenemos un conflicto político en la realidad material. Un desahucio que ejecuta un banco sobre una vivienda de un barrio deprimido en la que vive una familia sin recursos. El nivel de frustración en todo el vecindario es inmenso, y son centenares los vecinos que salen solidariamente a defender a la familia. El comportamiento de los vecinos es puramente reactivo ante lo que consideran una injusticia, pero no alcanza un grado ideológico completo al no inscribir ese hecho concreto, el desahucio, con un proyecto más amplio de transformación social. Es decir, no se visualiza como parte de un conflicto político sino como un

fenómeno aislado. Sin embargo, a detener el desahucio también han acudido activistas de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), quienes además de asesorar jurídicamente a la familia afectada se han detenido a explicar a todo el vecindario cuál es la cadena causal que conecta el hecho concreto con el proceso global. Son ellos quienes, con una adecuada estrategia comunicativa, consiguen elevar los sentimientos y la frustración primaria de la ciudadanía a un nivel puramente ideológico. Se despierta de ese modo cierta voluntad colectiva. La PAH opera como intelectual colectivo en el sentido gramsciano.

No están solos. Reporteros de diversos canales de comunicación están retransmitiendo el desahucio en directo y en los platós de televisión un puñado de tertulianos valoran la situación desde un enfoque político. Buscan causas políticas y responsables a los que culpar, o lo que es lo mismo, buscan dar coherencia ideológica al hecho concreto, construir un discurso ideológico a partir de los hechos retransmitidos. Y ahí están en disputa pública diferentes sistemas ideológicos. No hace falta añadir que también los espectadores pueden sentirse identificados con las víctimas del desahucio y analizar políticamente el fenómeno a través de las lentes ideológicas que les proporcionan los tertulianos. Así las cosas, la batalla de las ideas se produce en muy distintos niveles. Pero todos comienzan en la base material, en las experiencias vitales del pueblo.

La ideología en los partidos de izquierdas en España

Ahora bien, si el partido es el intelectual colectivo compuesto por los intelectuales comprometidos socialmente, en la forma que hemos descrito anteriormente, cabe preguntarse qué ha sido y es de ellos en España. ¿Ha habido o hay intelectuales de esta naturaleza en el panorama político español?

El Partido Comunista Italiano nos dio a figuras como el ya citado Gramsci, su sucesor Palmiro Togliatti
(1893-1964)
y el incontestable líder Enrico Berlinguer
(1922-1984)

; el Partido Comunista Francés dispuso de una enorme escuela de cuadros entre los que destacaron Louis Althusser
(1918-1990)
, Michel Foucault
(1926-1984)
y Henri Lefebvre
(1901-1991)
; los partidos socialdemócratas y comunistas alemanes proporcionaron a intelectuales de la talla de Karl Marx, Friedrich Engels, Karl Kautsky
(1854-1938)
, Eduard Bemstein
(1850-1932)
y Rosa Luxemburgo, por citar algunos; y, por supuesto, el comunismo ruso se elaboró teóricamente con las contribuciones de Lenin, Trotski, Georgi Plejánov
(1856-1918)
y Nikolai Bujarin
(1888-1938)
, entre otros. Y a veces en el interior de los partidos comunistas, pero también a veces muy cercanos a los mismos, surgieron en todas partes intelectuales. Pensadores procedentes de la Escuela de Frankfurt, como Theodor Adorno
(1903-1969)
y Herbert Marcuse
(1898-1979)
, franceses como Jean Paul Sartre
(1905-1980)
, italianos como Antonio Negri (1933), eslovenos como Slavoj Zizek (1949), húngaros como Georg Lukács
(1885-1971)
… La XI tesis de Marx sobre Feuerbach, según la cual «los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»[33] empujó a los intelectuales a militar en formaciones políticas socialistas.

Pero ¿y en España? Según el mejor estudio al respecto la conclusión es clara: «la izquierda española no ha tenido una tradición solvente de integración de la labor de los intelectuales

entre sus filas, ni tampoco ha conocido en su pasado grandes contribuciones teóricas y doctrinarias»[34]. Las razones que se encuentran detrás de este hecho son variadas, y están relacionadas históricamente, en primer lugar, con el contexto político español y, en segundo lugar, con la forma de organización política.

Por un lado, en España las primeras ideas favorables a la emancipación del movimiento obrero que entraron en el país fueron las anarquistas. En una sociedad fundamentalmente campesina, este sector vio como se fortalecían los sindicatos anarquistas. El Partido Socialista Obrero Español se fundaría en 1879, y el Partido Comunista de España sería una escisión de este en 1921. Pero en todos los casos el elemento que movía a las organizaciones era la experiencia sindical y, durante la Segunda República, la gestión pragmática del Estado. Así, la práctica «siempre fue por delante de la reflexión teórica y bastante ajena a esta»[35].

En el caso del PCE, que «heredó las limitaciones intelectuales del PSOE»[36], su fuerza estuvo históricamente marcada por la urgencia de la Guerra Civil y las conexiones con la Unión Soviética, contexto este que no favorecía en absoluto la reflexión teórica. Además, la escuela de cuadros comunistas durante la posguerra era en muchos casos una simple adaptación de los manuales oficiales de la Unión Soviética, lo que limitaba el potencial creativo de los militantes españoles.

Por otro lado, y en una época más moderna, es importante analizar la forma organizativa de los partidos. Y es que si bien durante la dictadura franquista los focos de resistencia —y de afiliación militante— emergieron en las universidades y los colegios profesionales, durante la Transición y la democracia dicha conexión entre cultura y militancia se desvaneció. Efectivamente, en los años setenta del
siglo XX
la militancia comunista sufrió un duro golpe que afectó también a los intelectuales, algunos de los cuales pasaron a las filas del PSOE. En unos casos la sensación de que la tarea por acometer —el fin del franquismo— se había realizado con éxito y, en otros casos, el modo en que se hizo la Transición produjeron un importante desencanto que provocó un largo repliegue de los intelectuales en las formaciones.

El activismo que se desarrolló durante la dictadura estuvo muy vinculado a los sectores profesionales, de tal forma que se facilitaba la conexión y los debates temáticos. En las universidades y en los colegios profesionales se organizaban asambleas que generaban sinergias con el partido y su dirección política. Sin embargo, llegada la democracia formal se tomó la estrategia de «desmantelar la mayor parte de su organización sectorial para reemplazarla por un nuevo modelo organizativo de carácter territorial»[37]. Ello «supuso el fin de la influencia del partido sobre los movimientos de profesionales, intelectuales y artistas»[38], condenando al partido a una estrecha visión institucional de la política.

Todos estos elementos dieron al traste con las estrategias políticas diseñadas por la dirección, aunque entre ellas se planteara incluso la construcción de hegemonía. En definitiva, el activismo político durante la dictadura, primero, y la visión institucional, después, primaron sobre la creación de discurso ideológico.

A pesar de todo, hubo (y hay) intelectuales en el Partido Comunista de España. Así, podemos destacar a algunos intelectuales de impronta gramsciana como Manuel Sacristán
(1925-1985)
, Manuel Vázquez Montalbán
(1939-2003)
o Francisco Fernández Buey
(1943-2012)
. También han sido (y son) muy influyentes las opiniones de Julio Anguita (1941) y Manuel Monereo (1941). Y en la periferia de los partidos, pero a veces desde dentro, han tenido (y tienen) importancia los trabajos de Juan Carlos Monedero (1963), Pablo Iglesias, Íñigo Errejón (1983), Antoni Domènech (1952), Gerardo Pisarello, Juan Torres López (1954), Vicenç Navarro (1937), Pedro Montes, Juan Francisco Martín Seco (1944), Miren Etxezarreta (1936), Yayo Herrero, José Manuel Naredo (1942), Óscar Carpintero (1972) o Salvador Jové (1942).

Si bien es cierto que en el ámbito más estrecho del discurso económico la mayoría de los pensadores destacados de izquierdas se mantienen actualmente al margen de los partidos políticos y que tan solo recientemente se han tendido puentes para conectarlos, a través de iniciativas vinculadas a los movimientos sociales, como

Econonuestra. De hecho, es probable que estallidos sociales como el del
15-M
hayan contribuido al acercamiento a la propia calle de la universidad y sus intelectuales, a menudo recluidos en sus torres de marfil y dominados por la lógica competitiva propia de la academia.

De cualquier forma, esta precariedad de intelectuales provoca lógicamente un efecto perverso en el conjunto de la izquierda, en tanto que hace más permeables a las organizaciones y sus militantes frente a las ideas propias del sentido común. En consecuencia, la labor de contención frente a la agresión ideológica neoliberal y la paralela tarea de desvelar su carácter ideológico y su naturaleza antisocial se ven naturalmente mermadas. El resultado es que se condena a los militantes a depender de «fuentes externas», o de la mera autoformación, para encontrar caminos y respuestas a las preguntas políticas, todo con incierto resultado.

En otros casos, sin embargo, todo esto produce además un enquistamiento ideológico. Incapaces de enfrentar el discurso ideológico dominante, por falta de recursos y de intelectuales, sectores de las organizaciones se vuelven hacia sí mismos, en un intento de defenderse de las agresiones externas. Esta actitud, que es fundamentalmente ingenua, va produciendo un efecto de desdibujo de la sustancia ideológica a la par que se mantienen las formas ideológicas. Así, la simbología ideológica permanece como elemento ensamblador y cohesionador, pero poco más. En España es habitual que los congresos federales de los dos grandes partidos históricos de la izquierda, el PSOE y el PCE, finalicen con cánticos de *La Internacional* y con los militantes levantando el puño en señal de identificación socialista y comunista. Hoy ello también es parte de cierta liturgia, de cierta ceremonia, carente muchas veces de sustancia o de relación profunda con la ideología como programa. Y en ocasiones, dado el contexto estudiado más arriba, se convierte en la única forma de evitar que se descubra que debajo de las piedras no hay nada.

Conclusiones

Recapitulando, la idea general es que, en primer lugar, los

intelectuales han de combatir el «sentido común» instalado en la sociedad y que, como ya hemos visto, simplemente es la ideología dominante la que legitima un orden social injusto. Se trata, en consecuencia, de desvelar lo que hay de falso en las creencias populares en torno a cómo funciona la sociedad. Y, en segundo lugar, los intelectuales deben contribuir en la construcción de una nueva concepción del mundo, una ideología, que ocupe el lugar hegemónico de las ideas y que permita poner en marcha otro mundo posible.

En consecuencia, la izquierda necesita urgentemente recuperar los laboratorios de ideas. Promover un nuevo lenguaje, nuevos marcos conceptuales, y organizarse no solo de acuerdo a la acción, siempre concreta e inmediata, sino también a la estrategia de medio y largo plazo. Los intelectuales no pueden estar subordinados a la acción coyuntural y oportunista de los partidos institucionales, puesto que las grandes preguntas ideológicas, que en última instancia han empujado la historia, tienen más que ver con principios generales que con medidas puntuales.

El propósito de este libro es tratar humildemente de dotar de contenido, de sustancia ideológica, al programa de la izquierda. Descender desde la epidermis del discurso político hasta la profundidad de los conceptos, para volver a subir con más fuerza a la elaboración del discurso. No es un texto puramente divulgativo ni un trabajo académico. Se encuentra a mitad de camino entre ambos puntos, pero es esencialmente pedagógico.

2

PROBLEMAS DE LA DEMOCRACIA LIBERAL

En el primer capítulo hemos repasado cuestiones relativas a la ideología, que nos interesan para construir en el imaginario colectivo la posibilidad de una alternativa republicana al capitalismo. Sin embargo, debemos proseguir en nuestra tarea advirtiendo que no siempre la ideología de los grupos dominantes, incluso la considerada como hegemónica, consigue penetrar con éxito en las conciencias de los grupos dominados. A menudo, las experiencias vitales cotidianas y los impulsos comunitarios propios de nuestra especie nos empujan a pensar en la dirección contraria a la que se nos sugiere desde arriba[1].

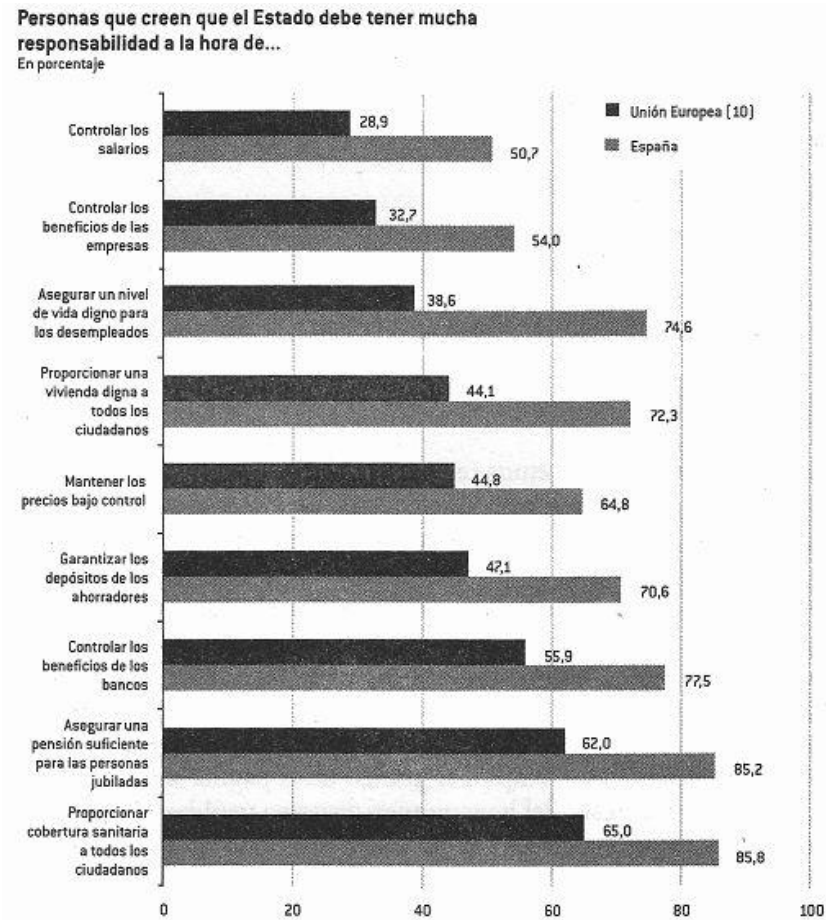
Observemos, por ejemplo, el gráfico de la página siguiente. Parece claro que, a pesar del hegemónico discurso neoliberal, que propugna la mínima intervención posible del Estado en la economía, los ciudadanos tanto de la Unión Europea como, sobre todo, de España, no absorben del todo bien tales consignas.

No obstante, eso no significa que necesariamente de ahí se derive una posición política contestataria. Simplemente significa que unos, los grupos dominantes, no consiguen invadir culturalmente del todo a otros, los grupos dominados. Como a pesar de ello no se produce un conflicto político, conviene estudiar con detalle lo que puede estar sucediendo. Además, se da la circunstancia de que no solo existe cierta pasividad sino que, además, vemos incluso comportamientos políticos contradictorios, como que en las elecciones generales de 2011, las más cercanas a la

encuesta, el Partido Popular fuera el ganador con más de un 40 por 100 de los votos. Desde luego llama la atención que la gente haya votado masivamente al partido que peor representaría los valores y principios políticos que aparecen reflejados en esa y otras encuestas. ¿Qué puede explicar esto?

Quizá sea el cansancio producto de una vida laboral intensa y de las pocas expectativas depositadas en un cambio posible, o quizá el desencanto generalizado con la política —que a su vez también puede ser inoculado ideológicamente— o quizá, sencillamente, que existen mecanismos económicos que nos sujetan de forma mucho más eficaz al orden social que mediante el recurso a la ideología.

En realidad es muy probable que haya un poco de todo. No obstante, para nuestro propósito, la tesis que aquí mantenemos es que, para empezar, el diseño institucional de la democracia tal y como la conocemos impide una manifestación precisa de la voluntad del pueblo, todo lo cual da margen a las oligarquías políticas para imponer sus políticas amparándose en la apariencia de legitimidad. Dicho de otra forma: este sistema político actual, conocido como democracia liberal representativa, no representa realmente a los teóricamente representados y, en consecuencia, es un sistema político inútil para tales propósitos.



Fuente: Encuesta de valores del BBVA (2013)

El juego democrático y los principios liberales

En la tarea de desvelar lo que hay de ideológico y falso en el sentido común, una primera parada necesaria es la que tiene que ver con las nociones convencionales de democracia y representación. Son palabras que Con el paso del tiempo hemos asumido acríticamente, en especial los nacidos tras la dictadura franquista, y que sin embargo se han desvalorizado. De hecho, tiene razón el jurista italiano Luigi Ferrajoli (1940) cuando denuncia que «un aspecto inquietante de estos últimos años es el vaciamiento de

sentido sufrido por los términos del léxico político»[2]. Y es inquietante porque a partir de ese momento las palabras dejan de obedecer a su sentido original y sirven más de cubierta ideológica que de instrumento para comprender y transformar la realidad.

La primera imagen que nos viene a la mente cuando hablamos de democracia es la de largas colas de ciudadanos esperando para depositar un voto en las urnas. Dicho voto permitirá, una vez sumado al resto, ponderar el distinto peso representativo de los diversos partidos políticos que se presentan a las elecciones. De esa forma asociamos directamente democracia a representación y a libre concurrencia de partidos políticos en unas elecciones. Estos tres elementos conformarían lo fundamental de un sistema político moderno.

Para adentramos en el tema puede sernos útil comenzar por lo más sencillo, esto es, por las definiciones formales. El filósofo también italiano Michelangelo Bovero (1949) define la democracia de un modo muy aséptico, meramente formal, según el cual esta «consiste esencialmente en un conjunto o normas de procedimiento —las reglas de juego— que permiten ante todo la participación de los ciudadanos en el proceso decisional»[3]. Así, la democracia no operaría en el vacío sino que se insertaría en la sociedad de una manera específica y dando lugar a un juego democrático. Y es aquí donde reside la clave: hay muchas reglas posibles con las que dar forma a dicho juego.

En términos generales habría que distinguir, en primer lugar, la democracia participativa de la democracia representativa. La democracia participativa, propia de los antiguos, se representa gráficamente como un círculo en el interior del cual todos los ciudadanos se sitúan a la misma distancia con respecto al punto central, que es el poder de decisión última. Eso significa que no hay diferencia de poder entre los ciudadanos, que votan todos con el mismo peso. Al ser su voto equivalente, la decisión que se ejecute será sencillamente el reflejo de la opinión mayoritaria. Por ejemplo, si doscientos griegos en una asamblea votan si ir a la guerra en una relación de ciento cincuenta a favor y cincuenta en contra, entonces tendrá lugar el escenario bélico.

Por el contrario, la democracia representativa toma la forma de una pirámide con diferentes niveles o escalones. Así, las llamadas

democracias modernas, como la nuestra, tienen un diseño institucional —unas reglas de juego— que les otorga un carácter esencialmente jerárquico. Ya no hay una realidad según la cual todos los ciudadanos están a la misma distancia del poder ejecutor, sino que se construye una red formal de mediadores, a los que llamamos representantes.

Eso sí, a diferencia de los diseños jerárquicos propios de las dictaduras, en teoría en una democracia representativa la voluntad política nacería en la base de la pirámide, donde están los ciudadanos, y ascendería democráticamente hasta la cúspide, donde estaría el poder ejecutor de dicha voluntad. Así, mientras bajo una dictadura el jefe máximo toma una decisión que ejecutan los cuadros intermedios de la pirámide sobre el conjunto de la base de la pirámide, en una democracia representativa la dirección es la contraria. Es decir, son los representados, los que están en la base de la pirámide, los que decidirían qué decisiones habrán de ejecutar sus representantes.

De ahí que a lo largo del recorrido por el que asciende la voluntad política de los representados se sitúen los representantes, los cuales teóricamente deberían asumir un rol de meros sustitutos o espejos de los ciudadanos. Bajo un proceso de representación pura la voluntad no se tendría que desviar desde que nace hasta que se ejecuta. Eso daría sentido a las palabras de Jean Jaques Rousseau

(1712-1778)
, cuando afirmó que «los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes; no son sino sus comisarios: no pueden acordar nada definitivamente». No obstante, sabemos que la realidad dista mucho de ser así.

Este diseño del juego democrático, descrito como una pirámide por la que transcurre la voluntad colectiva, es coherente con los principios propios de la tradición liberal, de ahí que habitualmente se hable de democracia liberal como forma de resumir este funcionamiento concreto.

Aunque cabe añadir que para la tradición liberal la democracia es en sí misma un problema importante al que hay que buscar algunos ajustes. Y es que, como sugiere Félix Ovejero (1957), «para el liberal, la mejor sociedad es aquella en la que el número de intromisiones en la vida de los ciudadanos es mínimo»[4], de modo que el hecho de que la gente vote a un gobierno que decida por todos es en sí mismo algo problemático. Un liberal pensaría de inmediato en lo injusto que es que las decisiones de otros recaigan también sobre él. De ahí que esa tradición política haya derivado, en sus versiones más puras, hacia la defensa a ultranza del Estado mínimo, esto es, al menor espacio posible de interferencia de lo público en lo privado. Volveremos más tarde sobre ello.

En todo caso, si la democracia *per se* ya suena mal para la tradición liberal, un modelo de democracia participativa es para aquella una especie de Hades. ¿Qué hay peor para un liberal que un sistema político donde todo el cuerpo ciudadano pueda decidir lo que uno ha de poder (o no) hacer? Como veremos, para la tradición liberal una de las tareas fundamentales es la de expulsar del espacio público a tantos ciudadanos como sea posible, de tal forma que la interferencia que estos provocan en las vidas de los individuos sea la menor posible.

De ahí que la tradición liberal haya encontrado en la democracia liberal el mejor modo de compatibilizar sus principios con las características propias de la democracia y la toma de decisiones públicas. Y es el mejor modo porque compagina una visión profesionalizada de la política, un Estado que no alienta un determinado tipo de comportamientos (por ejemplo, el que supondría establecer la obligación de votar) y, sobre todo, establece

un Emite a lo que los ciudadanos pueden votar.

Este último punto es importante, ya que los modernos sistemas constitucionales están configurados jurídicamente de tal forma que se mantienen a salvo una serie de garantías, tales como el derecho a la propiedad privada, que no pueden ser vulneradas por votación alguna. Pero además, otras funciones propias del ejercicio político han ido desligándose del espacio público y se han ido reservando a un reducido número de tecnócratas o expertos, como ocurre, por ejemplo, con la gestión de la política monetaria y el Banco Central Europeo, o con la justicia. Y cuantos más espacios quedan al margen del espacio público, más se debilita la capacidad de este de poder tomar decisiones efectivas. Si ello es positivo o negativo será algo sobre lo que reflexionaremos más adelante, pero antes tenemos que volver la vista de nuevo hacia el juego democrático y sus elementos principales.

El escalón intermedio: los partidos políticos

En abril de 2005, el grupo parlamentario del Partido Popular impuso una multa económica a sus diputados Celia Villalobos (1949) y Federico Trillo (1952) por romper la disciplina de voto durante la votación de los proyectos de ley sobre reforma de la ley del aborto y reforma de la ley del divorcio, respectivamente. En junio de 2010, el diputado Antonio Gutiérrez (1951) fue también multado por su grupo parlamentario (PSOE) por romper la disciplina de voto durante la votación de la reforma laboral. Un año más tarde, en agosto de 2011, Gutiérrez volvería a romperla, esta vez durante la votación de la reforma constitucional que modificaba el artículo 135. En mayo de 2 o 13, la diputada Villalobos sería multada una vez más por no votar junto con su grupo una moción sobre la reforma de la ley del aborto. Y en noviembre de 2013, hasta doce diputados del PSOE fueron multados por saltarse la disciplina de voto durante la votación de la consulta sobre el «derecho a decidir». Estos son solo algunos ejemplos recientes que ponen de relieve el severo control con que los grupos parlamentarios fiscalizan a sus diputados, es decir, a los teóricos representantes de la ciudadanía.

Como ya hemos comentado, los representantes son la parte

intermedia de la pirámide del juego democrático, y en un sistema de representación pura no tendrían otro deber que el de representar, en el sentido de actuar en nombre y a cargo de los representados y en el de ser el reflejo de los representados. De hecho, es bastante frecuente la metáfora según la cual «el Parlamento es el reflejo del país» y que expresa que «lo que opinan los ciudadanos de un país es también lo que opina su Parlamento»[5].

Pero eso sería cierto si los representantes tomaran únicamente las decisiones para las que los representados los han elegido. En esas circunstancias hablaríamos de un mandato imperativo, es decir, de un mecanismo que obligara al representante a estar absolutamente vinculado con el representado. *A priori* esto parece elemental, y en realidad es lo que ocurre en el derecho privado cuando una persona contrata a un abogado para que le represente. Sin duda sonaría extraño que, una vez contratado el abogado, este decidiese por su cuenta qué intereses defiende. Así, en principio cualquier forma distinta al mandato imperativo no parecería correcta. Y es que, como se pregunta Bobbio, «aquel que actúa por cuenta de otro sin estar ligado por la voluntad de este último ¿puede ser llamado propiamente su representante?»[6].

Sin embargo, la propia Constitución española de 1978 prohíbe explícitamente el mandato imperativo en su artículo 67.2. Y es que una democracia representativa liberal, como la española, no funciona a través del mandato imperativo sino a través del mandato representativo o libre. Esta es un tipo de representación flexible según la cual el representante se debe a los representados pero carece de obligación alguna de obedecer ni sus instrucciones ni el vínculo programático que hubiera podido establecerse en el momento de la elección. Existiría una relación de confianza, pero no de mandato. Bobbio llama a la «representación con mandato libre» una «grosera ficción»[7], una especie de contradicción en los términos.

El mandato representativo o libre consiste en que «el representante, una vez elegido, rescinde la relación de mandato (en sentido técnico) con el elector, y debe dedicarse a los asuntos generales del país; en consecuencia, no se le puede destituir por no haber cumplido las “instrucciones” de aquellos que lo eligieron»[8].

Sin duda, todo esto suena a una táctica que permite la elección de unas élites o representantes que se desconectan de sus representados en cuanto tiene lugar la elección. Así, la democracia podría tender a convertirse en una dictadura rotatoria, en el sentido de que los representados solo elegirían a quienes gobiernan, pero no el cómo gobiernan.

Curiosamente, la tradición liberal ha justificado el mandato representativo o libre siempre en beneficio del interés general. Según esta visión, para evitar que los representantes sean solo los agentes de una facción de la sociedad era necesario liberarlos de sus representados a fin de que, una vez elegidos, se dedicasen al interés general de toda la comunidad. Esto quiere decir, por ejemplo, que los diputados elegidos por la circunscripción de Málaga, como un servidor, no representan a los ciudadanos de la provincia de Málaga (intereses que serían particulares) sino a los ciudadanos de todo el Estado español (el llamado «interés general»). Claro que si esos diputados ya no representan a los electores de Málaga, ¿quién asegura que representan al interés general y no, por ejemplo, al interés personal?

Básicamente nadie. Por esa razón, desde la tradición socialista, y en especial desde la marxista, se critica ferozmente la figura del mandato representativo o libre, a la que se acusa de ser una fórmula muy alejada de la democracia directa, que sería la máxima aspiración socialista. De ahí que desde esta tradición se siguiese el apoyo a fórmulas de corrección como los revocatorios, de los que hablaremos en nuestra propuesta de proceso constituyente. En todo caso, y habiéndonos quedado en la predominancia del mandato imperativo, la pregunta que procede es: ¿a quién representan —en su sentido fuerte, de espejo— los representantes?

Una posible respuesta, habitual, es afirmar que se representan a ellos mismos y a sus intereses personales. Esto, que puede sonarnos hostil, es precisamente lo que sugiere como adecuado la tradición de la democracia liberal de mercado. Según esta, el sistema funciona mejor cuando todos se comportan de forma egoísta buscando solo sus propios intereses. La lógica que impera es la siguiente: dado que al representante le interesará, supuestamente de forma prioritaria, ser reelegido, entonces hará todo lo posible por satisfacer los intereses de sus representados. Así, el egoísmo

sustituirá al mandato imperativo en el diseño de la democracia liberal de mercado. No hace falta ya que el pueblo imponga sus intereses al representante a través de un rígido vínculo jurídico, pues el dilema será resuelto automáticamente por el egoísmo. Este modelo, que es teórico, parte del supuesto de que los representantes se comportan como un *Homo economicus*, es decir, que son sujetos que se mueven únicamente por la maximización de beneficios. Sin embargo, sin duda es un exceso asegurar que este es el tipo de comportamiento de todos los representantes.

Pero respecto a la disciplina de voto, como hemos visto en el comienzo del epígrafe, los representantes más bien acaban representando los intereses de los partidos políticos, el sujeto político que los cohesiona y controla. El propio diseño institucional de la Constitución española de 1978 otorga un peso fundamental a los partidos políticos, ya que el sistema de elección de representantes se realiza a través de un procedimiento de listas cerradas. Y estas listas cerradas son previamente configuradas por los propios partidos políticos. Así las cosas, la pelota pasa a estos.

Por esa razón, el propio Bovero advierte que los espacios intermedios de la pirámide son ocupados por «organizaciones cuyos miembros están, frente al ciudadano común, "más cercanos" al momento culminante de la decisión política»[9]. Con todo, la voluntad colectiva que surge en la base de la pirámide se topa, al ascender, con los representantes que representan a los partidos políticos.

Pero entonces, ¿qué son realmente los partidos políticos?

La palabra *partido* proviene del latín *partire* (dividir), aunque no es utilizada en términos políticos hasta el siglo XVII. Hasta entonces, curiosamente, se utilizaba la palabra *secta*, que proviene de *secare* (separar, cortar y dividir). Como recuerda el politólogo Giovanni Sartori (1924), «cuando el término "partido" iba ingresando en el vocabulario de la política, el término "secta" iba saliendo de él»[10]. Mientras *secta* fue vinculándose a una concepción religiosa, *partido* fue tomando connotaciones más asépticas relacionadas *con partir y participar*. Otra palabra similar, a la que *partido* acabó sustituyendo con distintas connotaciones, *hit facción*. Esta proviene de *facere* (hacer, actuar), y para los autores

que escribían en latín se fue vinculando a grupos que «hacían» actos perturbadores. Es decir, mientras *facción* denotaba una visión peyorativa aplicada a un grupo concreto, *partido* aparecía diferenciado positivamente y relacionado con una visión global de división y participación. Dado que en la estructura social romana pocos podían *facere*, la palabra *factio* fue asociándose a categorías sociales (*factio medicorum*, colegio de médicos). Del latín *fascim* se pasó en el
siglo XII
a *fascium*, y de aquí, junto con connotaciones de autoridad, se derivó también el término *fascista*.

Más allá de la etimología y la lógica confusión de las definiciones a través de la historia, la expresión «partido político» se han instalado en el imaginario colectivo como la forma en la que un conjunto de ciudadanos, que mantendrían entre sí cierta homogeneidad ideológica, se organizan colectivamente para tratar de conquistar el poder político. Sobre las formas en las que se organiza un partido político no hay nada establecido previamente. No obstante, la Constitución española de 1978 exige que los partidos políticos sean democráticos, sin ir más allá de dicha declaración. Así que, al final, los partidos políticos pueden organizarse prácticamente como quieran. Aunque, por supuesto, la forma organizativa final dependerá de variables tales como la ideología del partido en cuestión, el tamaño y los propósitos políticos que tengan.

Cabe un apunte preliminar en cuanto a las formas de organización. Y es que hay un hecho político incontestable que es transversal respecto a toda la historia de la política: existe un *trade-off*, o intercambio, entre eficiencia y legitimidad/democracia. Dicho de otra forma: cuanta más democracia interna tiene una organización, más tarda en tomar decisiones. Parece obvio, ya que un dictador puede imponer su voluntad en apenas unos segundos mientras que una organización democrática necesita de un largo y a veces tedioso proceso de negociación y debates entre los individuos que la componen. Así, cuanto más democráticos sean los partidos políticos, menos capacidad de pronta reacción tendrán.

Esto es algo sobre lo que teorizó a principios del
siglo XX

el sociólogo alemán Robert Michels
(1876-1936)
cuando formuló la llamada ley de hierro de la oligarquía[11]. Según esta, toda organización social, a medida que crece, degenera necesariamente en una forma burocratizada y controlada por una oligarquía. La obra de Michels pretendía describir precisamente a los partidos políticos, aunque su formulación se hace extensible a cualquier tipo de organización social. Según él, y recogiendo lo anterior, toda organización acaba tendiendo a la creación de liderazgos fuertes que operan en detrimento de la democracia interna. Para hacerse más operativos, los partidos sacrifican parte de su democracia interna.

Si eso es lo que ocurre con los partidos políticos en la práctica, como asegura Michels, entonces ni siquiera el poder reside en todos los representantes sino únicamente en unos pocos. Esos pocos conformarían la oligarquía interna de cada partido, y esta se reproduciría internamente mediante las redes clientelares que diseña y alimenta a través de la presencia en las instituciones. Esa oligarquía es lo que en términos coloquiales suele llamarse «el aparato». A partir de este razonamiento podemos visualizar entonces que el escalón intermedio de la pirámide no está ocupado por todos los representantes sino solo por unas oligarquías que, de hecho, ni siquiera tienen por qué ser cargos públicos.

Tanto es así que, aunque en teoría es el poder legislativo —el Parlamento— el que tiene que elegir al poder ejecutivo —el Gobierno—, lo cierto es que esa decisión acaba siendo tomada en los despachos de los grandes partidos políticos y solo después se ve confirmada formalmente en los órganos competentes. De esa forma, el poder ejecutivo acaba siendo no un poder fiscalizado por el Parlamento, sino por el partido o los partidos que lo han puesto.

Esta configuración particular, que otorga a los partidos políticos el protagonismo principal y casi exclusivo, puede ser definida como *partidocracia*. La partidocracia describiría la situación en la que «quienes toman las decisiones no son, en última instancia, los representantes en su calidad de libres mandatarios de los electores, sino los partidos, en calidad de mandantes imperativos sobre los llamados representantes, a los que proporcionan “instrucciones”»[12]. Y esto es verdaderamente interesante, porque

al renunciar al mandato imperativo hemos pasado al mandato libre o representativo, pero de este hemos pasado de nuevo al mandato imperativo en una nueva formulación. Como por arte de magia, el sujeto político soberano y mandatario se ha trasladado desde el ciudadano elector hacia el partido político. Vuelve la disciplina de voto, pero esta vez no frente al ciudadano sino frente al partido político.

Pero, y nosotros ¿qué tenemos que decir de todo esto? Sin duda la descrita arriba es una visión de los partidos políticos absolutamente opuesta a la que vimos en el capítulo primero, cuando atendíamos al papel emancipador que Gramsci les otorgaba. Para Gramsci, el partido era el intelectual colectivo que, organizado internamente de forma democrática y con una permanente renovación, construiría la mentalidad necesaria para la transformación social a la par que marcaría las estrategias de acción política necesarias para tal fin. Sin embargo, el pensador italiano también era consciente del riesgo de burocratización de los partidos políticos, pero pensaba que el diseño que habían descrito tanto Lenin como él impediría que tal riesgo se pudiera poner en marcha. Nosotros, que compartimos las preocupaciones de ambos, creemos que lo necesario es crear mecanismos que impidan o mitiguen la constitución y reproducción de las oligarquías. Eso es precisamente parte de lo que nosotros entendemos como proceso constituyente, y que desarrollaremos más tarde.

El escalón intermedio: los grupos de presión

Por si fuera poco lo anterior, existe otro problema añadido que se da en el escalón intermedio de la pirámide. Y es que, de forma transversal, desde los exteriores de la pirámide del juego democrático los grupos de presión —como las grandes empresas, las grandes fortunas o los sindicatos— ven facilitada su tarea porque pueden torcer la voluntad colectiva original más fácilmente, al poder dirigir su presión cada vez a un número menor de ciudadanos con capacidad efectiva de tomar decisiones. Cuanto más estrecha se hace la pirámide en ese escalón intermedio, y como hemos visto alcanza una estrechez realmente impresionante, más fuerza y eficacia tiene la presión externa.

Una parte considerable del trabajo del sociólogo alemán Max Weber
(1864-1920)
fue la de estudiar el Estado moderno a partir de sus características burocráticas, llegando de ese modo a una teoría del Estado burocrático. Cuanto más se extendía la democracia, en especial el número de personas que participaban en las decisiones públicas, más necesario se hacía el crecimiento del tamaño del Estado y la multiplicación de mecanismos burocráticos. De forma simultánea el Estado se ha ido tecnificando y haciendo cada vez más complejo, todo lo cual ha estado detrás de la creación de nuevas formas de asociación ciudadana.

Así, no son los partidos políticos las únicas formas en las que se asocian los individuos, sino que existen otras muchas que mantienen un rol diferente en su relación con el juego democrático. Sin duda nos vienen rápidamente a la mente sindicatos, organizaciones no gubernamentales, fundaciones, cooperativas… Todas ellas median también entre el individuo y el Estado, y si bien en algunos casos son insignificantes, en otros alcanzan verdadero poder. De hecho, puede compartirse perfectamente la opinión de Bobbio sobre que se trata de «organizaciones poderosas, cada vez más poderosas, invasoras, cada vez más invasoras, verdaderos grupos de poder que, en lugar de resistir contra el poder del Estado, lo someten, son ellos mismos el Estado y, en lugar de proteger al individuo, lo cargan con nuevas cadenas»[13]. Hablamos especialmente de las grandes empresas, agrupadas a veces en macroorganizaciones como la Confederación Española de Organizaciones Empresariales (CEOE) y otras veces sin necesidad de ello. Muchas empresas, por ejemplo, las que cotizan en el IBEX 35, son tan enormes y gestionan tal cifra de negocios que la presión que ejercen sobre la pirámide del juego democrático es verdaderamente brutal.

Estas organizaciones, que se sitúan en los márgenes de la pirámide, son a veces llamadas grupos de presión o *lobbies*, y hay abundante literatura que revela el descomunal poder que gestionan[14]. Solo en el Parlamento Europeo hay más de 15 000 personas trabajando para unos 2600 grupos de interés, según cifras oficiales[15]. Se trata de personal especializado, contratado *ad hoc*

por las grandes empresas para intentar convencer a los representantes o a los partidos políticos de la política necesaria. Naturalmente, en la inmensa mayoría de los casos existe conflicto de interés, ya que mientras los representantes debieran mirar hacia el interés general los lobistas solo miran por el interés particular de las empresas que los contratan. Así es comprensible que se sucedan los escándalos. Algunas veces son tan evidentes que los propios representantes hacen propuestas calcadas, en texto literal, a las que sugieren los *lobbies*.

No se trata aquí de demonizar cualquier grupo de interés *per se*, ya que por lo general son útiles. Además, su existencia viene determinada en gran medida por la lógica insuficiencia de representantes y partidos para conocer todos los aspectos sobre los que trata la legislación. Por ejemplo, durante el año 2012 yo mismo me reuní con multitud de grupos de interés, tales como organizaciones ecologistas, sindicatos y organizaciones en pro de la transparencia y la democracia participativa. En algunos casos se trataba de asuntos tan puntuales que superaban ampliamente mi conocimiento del área (por ejemplo, en el caso del tratamiento fiscal a los diferentes tipos de plantas, para lo cual me reuní con distintas cooperativas agrarias). En otra ocasión, fue el presidente de REPSOL el que llamó a mi despacho para invitarme a realizar una visita a la sede de la multinacional, cita que finalmente no tuvo lugar y que fue consecuencia de unos comentarios que realicé a favor de la nacionalización de la empresa. Todo esto pone de manifiesto la importancia que tiene para los grupos de presión conectar con los representantes y lograr que estos escuchen sus propias creencias e intereses, cuando no que los asuman directamente.

Así las cosas, la existencia de asociaciones de individuos no es ni mucho menos perversa sino natural. Y en especial en una sociedad tan grande en la que el peso de cada individuo respecto al total se ha reducido enormemente. En consecuencia, la cuestión no reside tanto en restringir la existencia de los grupos de presión sino en diseñar mecanismos que permitan que estos no puedan cooptar la voluntad del representante, la cual por otra parte debería no ser otra que la voluntad del representado. Dicho de otra forma, se trata de encontrar fórmulas de participación política que no sean nocivas

para la propia idea de la democracia.

No obstante, existen elementos especialmente perversos en la relación entre los grupos de interés y los representantes. Una muestra clara es el fenómeno de las puertas giratorias, muy bien conocido en nuestro país, y según el cual muchos cargos públicos pasan a formar parte del consejo de administración de las grandes empresas una vez terminan su mandato público. Esto, que es legal, supone también como mínimo la sospecha de que puede existir un conflicto de interés. En España, por ejemplo, se incluye en este fenómeno a dos expresidentes, José María Aznar (1953) y Felipe González (1942), que pasaron a formar parte de la dirección de las multinacionales Endesa y Gas Natural respectivamente.

Uno podría pensar, si se mantiene en el marco de la teoría, que los individuos que forman parte de esos consejos de administración son los más destacados trabajadores de la empresa, es decir, aquellos que tienen mejores aptitudes y una excelente visión estratégica. La realidad, sin embargo, dista mucho de ser esa. Los consejos de administración están hoy formados por individuos con recursos, pero no de tipo cultural sino de algo que en teoría de la empresa llaman, en sentido amplio, «capital relacional». Esa noción hace referencia al valor asociado a una persona cualquiera por su capacidad para aportar valor a cualquier proyecto empresarial. Naturalmente, y como con cualquier mercancía con valor, existe un mercado para la compra de este tipo de directivos. Y como son sujetos muy codiciados, el precio es alto. La cuestión, sin embargo, es la siguiente: ¿por qué iba una gran multinacional a contratar a un excargo público?

La razón parece evidente: por sus contactos. Alguien que fue cargo público no es solo una persona retirada de la administración pública que se dispone a escribir sus memorias o a compartir tiempo libre con su familia y amigos, sino alguien que ha acumulado una importante experiencia y, lo más importante, una nutrida red de contactos con determinados sectores. Así, muy probablemente, cualquier alto cargo del Ministerio de Industria conoce a la mayoría de los grandes ejecutivos del sector energético, e incluso es factible que mantenga una relación personal con ellos. Pero no solo eso. Incluso es muy probable que siga manteniendo contactos con los cargos públicos que continúan en el ministerio.

Todo lo cual hace muy atractivo contratar a esta persona, que quizá con un par de llamadas pueda obtener, como mínimo, información relevante para la multinacional.

A pesar de todo lo anterior, en España no existe regulación alguna sobre los *lobbies*. Durante años se han presentado propuestas en el Parlamento, pero han sido todas desestimadas. Ningún gobierno, sea del PSOE sea del PP, se ha atrevido a legislar al respecto. La última intentona, del grupo La Izquierda Plural, fue una proposición no de ley presentada en 2012 y rechazada con los votos en contra del Partido Popular[16]. La proposición abogaba por la creación de un registro de *lobbies* y grupos de presión, de tal modo que se incrementase la transparencia y la ciudadanía pudiera ver quiénes hay detrás de este fenómeno tan opaco, aunque también incluía cierta regulación de los propios comportamientos de los *lobbies*. Y es que en España el poder es inmenso pero oscuro. Por ejemplo, según declaraciones de un exministro del PSOE, «es verdad que con Miguel Sebastián [PSOE] ha sido terrorífico el poder de las empresas, eso no te lo niego. El de Abertis, el de Telefónica, el de las renovables, Acciona, Abengoa, ACS, las eléctricas y las gasísticas Gas Natural, Iberdrola, Endesa…»[17]. Pero es imposible saber a ciencia cierta cuál es la cantidad de dinero que mueve el sector, dada su falta de transparencia. Sin embargo, no deja de ser curioso que los gobiernos se nieguen tajantemente a realizar esta necesaria tarea legislativa. Por otra parte, tampoco se ha hecho más estricto el régimen de incompatibilidades de diputados y senadores, todo lo cual dificultaría el fenómeno de las puertas giratorias. También una propuesta en ese sentido, presentada igualmente en 2012 por La Izquierda Plural, fue rechazada en el Parlamento[18].

El riesgo de todos estos procesos, que además tienden a enquistarse con la creación de redes clientelares, es obvio: el individuo-ciudadano de la base queda desconectado del vértice de la pirámide y en esencia no se siente realmente representado. Podemos decir, en definitiva, que el proyecto democrático acaba siendo pervertido. La democracia, en su sentido original, muere y queda convertida en simple democracia aparente o formal.

Aquí, a nuestro juicio, está la clave. En una sociedad tan grande, donde la participación política efectiva queda relegada a los partidos políticos y a los grupos de presión, aquellos individuos que

no se inserten en ninguna de esas fórmulas de organización quedarán desposeídos de capacidad para condicionar el rumbo político de la sociedad. Les quedará, con suerte, el ritual de la votación electoral cada cierto tiempo. Pronto se sentirán alienados, manejados y desesperanzados. Cualquier liberal sugeriría que esto es un gran resultado del diseño institucional, ya que se garantiza que solo unas pocas personas puedan interferir desde lo público en las vidas privadas de los individuos. Para nosotros, sin embargo, la solución pasa por tomar el camino contrario, esto es, el de la extensión de la participación política efectiva a todos los ciudadanos. En definitiva, otro diseño institucional que eleve de nuevo a los ciudadanos a la condición de soberanos.

TRAMPAS EN EL JUEGO: LAS LEYES ELECTORALES

Hay otros problemas de importancia en el juego democrático que tienen que ver con la relación entre representantes y representados. Y es que esta relación está mediada por las reglas de dicho juego y, concretamente, por la ley electoral. Pero el abanico de leyes electorales es inmenso, todo lo cual significa que hay una gran cantidad de opciones distintas que a su vez proporcionan distintos resultados. Como se dice popularmente, «quien hace la ley, hace la trampa».

El tipo ideal democrático es sin duda alguna el sistema electoral proporcional, donde cada persona es un voto y donde la pluralidad del conjunto de los representantes será idéntica a la pluralidad del conjunto de los representados. Es decir, el Parlamento estará constituido por representantes que reflejan adecuadamente a los representados, al menos teóricamente, con la precisión del epígrafe anterior. Un ejemplo que podemos utilizar es el de los resultados electorales de las elecciones generales de 2011 para la circunscripción de Málaga, que eligió a diez representantes.

En primer lugar, imaginemos que se utilizara un método proporcional puro con redondeo. Obtendríamos los siguientes resultados:

Modelo proporcional (rep. 10)	Votos	Porcentaje	Escaños
Partido Popular (PP)	357.099	49,24%	5
Partido Socialista (PSOE)	226.674	31,25%	3
Izquierda Unida (IU)	64.822	8,94%	1
Unión Progreso y Democracia (UPyD)	40.315	5,56%	1
TOTAL	725.242		10

El resultado sería un Parlamento bastante repartido, con diez representantes y sin mayoría absoluta. Efectivamente, como las sociedades tienden a ser muy plurales, y en consecuencia los parlamentos resultantes serían igualmente plurales, es habitual que los teóricos liberales apuesten por diseños institucionales que hagan más gobernables los sistemas políticos. Vamos, que apuestan por hacer trampas, a través de la configuración de leyes electorales no proporcionales, para desviarse así del principio democrático de «una persona, un voto». Y si el sistema electoral se desvía de ese modelo de proporcionalidad pura también se desviará el resultado.

Hay muchas formas de hacerlo. La primera, y más generalizada, es la de establecer una barrera de entrada, esto es, un determinado porcentaje sobre el voto total que en caso de no ser superado por una candidatura impida contabilizar sus votos. Imaginemos que, con los datos anteriores, establecemos una barrera de entrada del 10 por 100. Entonces ni IU ni UPyD hubieran entrado en el reparto, quedándose sus escaños los dos partidos restantes. Por suerte, la ley electoral española establece una barrera de entrada más modesta, del 3 por 100. Sin embargo, la ley electoral de algunas comunidades autónomas establece barreras de hasta el 5 por 100.

La segunda es la de reducir el número de diputados hasta el punto de que se pierda la proporcionalidad y finalmente el porcentaje requerido para acceder al Parlamento sea muy elevado. En realidad, se trata de un tipo más sutil de barrera de entrada. Imaginemos que, por ejemplo, en vez de repartir diez escaños se decide que se reparta la mitad, cinco. Este sería el resultado:

Proporcional puro con redondeo (rep. 5)	Votos	Porcentaje	Escaños
Partido Popular (PP)	357.099	49,24%	3
Partido Socialista (PSOE)	226.674	31,25%	2
Izquierda Unida (IU)	64.822	8,94%	0
Unión Progreso y Democracia (UPyD)	40.315	5,56%	0
TOTAL	725.242		

Como se puede comprobar, ni siquiera el 8,94 por 100 de los votos de Izquierda Unida hubiera bastado para obtener un representante para la formación. Es decir, aproximadamente solo el 80 por 100 de los votantes se verían representados en ese Parlamento hipotético. El resto de los votos no se habrían transformado en un representante.

La tercera opción es la de diseñar reglas de reparto de escaños que sean mayoritarias o de ganador único. En el caso de los sistemas de ganador único, como el de Estados Unidos, se asignan todos los escaños de una circunscripción a un solo ganador. Es un sistema notablemente injusto pero muy fácil de entender. Estos serían los resultados para el caso de Málaga repartiendo diez escaños:

Proporcional puro con redondeo (rep. 10)	Votos	Porcentaje	Escaños
Partido Popular (PP)	357.099	49,24%	10
Partido Socialista (PSOE)	226.674	31,25%	0
Izquierda Unida (IU)	64.822	8,94%	0
Unión Progreso y Democracia (UPyD)	40.315	5,56%	0
TOTAL	725.242		

Como se puede comprobar, todos los escaños se asignan a la candidatura ganadora. Este sistema alimenta la concentración de candidaturas, ya que los terceros partidos saben que jamás podrán aspirar a ganar. Así, al final se fomenta la existencia de dos únicos partidos que se establecen para concentrar todo lo posible el voto. Otro ejemplo posible son las circunscripciones uninominales, es decir, donde solo se elige un único representante. El efecto provocado es idéntico al anterior. Este es un sistema típico del mundo anglosajón.

En el caso español podríamos decir que la ley electoral es mixta. Aquí se eligen los representantes por circunscripciones, en función de la población de cada una de ellas. En las que reparten más de diez escaños el efecto es parecido al de un sistema proporcional, aunque corregido por un método llamado ley de
D'Hont
(por ejemplo, en la realidad UPyD no logró escaño por Málaga). Sin embargo, en las circunscripciones donde hay menos de diez escaños el sistema se va convirtiendo en mayoritario. Por ejemplo, por la circunscripción de Soria solo se eligen dos diputados.

El efecto del sistema de circunscripciones y las especificidades del sistema español es que el resultado final queda lejos de un sistema proporcional ideal. Por un lado se pierden muchos votos por el camino (en conjunto, casi un millón y medio de votantes optó por partidos sin presencia en el Parlamento). Por otro lado, a algunos partidos el escaño les sale más caro que a otros, ya que aunque tengan representación por algunas circunscripciones los votos que han obtenido en otras no se han convertido en representantes. En resumen, cada escaño le costó al Partido Popular poco más de 58 000 votos, mientras que a Izquierda Unida le *costó* más de 152 000 votos.

Los ejemplos que hemos visto son solo unos pocos dentro de la infinidad de reglas electorales que median —y modifican a su vez— la relación entre representantes y representados. ¿Cuál es el mejor? A nuestro juicio, y por las razones vistas más arriba, estamos de acuerdo con Bovero cuando afirma que «cuando el sistema electoral […] se aleja del modelo proporcional, la calidad democrática del juego resulta deficitaria, porque en los momentos de deliberación y de decisión aumentará la distancia, y la divergencia, entre el país legal y el país real»[19].

La base de la pirámide: los representados

Finalmente, en la base de la pirámide del juego democrático encontramos a los representados, esto es, a los ciudadanos que por medio de su voto van a elegir a sus representantes. Esta decisión, sin embargo, es función de la información y conocimiento del que dispone el representado. Parece obvio: un representado votará a uno u otro representante en función de un conjunto de variables que van desde la ideología hasta el programa electoral, pasando por elementos menos sustanciales, como el aspecto o la capacidad de oratoria.

Es habitual concebir el proceso electoral como una transacción mercantil más, esto es, como un momento en el que se cruza la oferta, los representantes, con la demanda, los representados. Según este enfoque, la oferta estaría diseñada por los partidos políticos y la demanda estaría dada por el conjunto de los representados. En la medida en que la demanda compra —en un sentido metafórico,

naturalmente— con votos a la oferta, esta sale elegida. En consecuencia, aquella oferta que no consigue venderse es desechada y no sale elegida. De forma que en principio, y si se cumplen ciertas condiciones, al final los representados escogerán a los mejores ciudadanos para que les representen.

No obstante, y como apunta Félix Ovejero, para que la democracia —entendida en esta forma mercantil— sea exitosa «el mercado político tiene que satisfacer ciertas exigencias»[20], que son: «a) ofertas políticas para los distintos intereses, para las demandas; b) presencia (capacidad de hacer presente su voz) de todos los intereses afectados por las decisiones; c) información veraz sobre lo que se quiere, sobre los propios intereses y sobre lo que se "adquiere" al votar por cierta propuesta»[21]. Como veremos muy brevemente, en la actualidad no se da ninguna de estas condiciones.

En primer lugar, no existen ofertas para todas las demandas posibles. Un ejemplo claro es la dificultad que tienen los nuevos partidos políticos para darse a conocer o incluso para obtener suficiente representación con la que entrar en el sistema político. Por un lado porque los medios de comunicación dan prioridad a otras formaciones políticas o, directamente, ignoran la presencia de alternativas a las mismas. Además, es muy costoso poner en marcha una campaña electoral, y no todos tienen las mismas opciones para hacerlo. Un partido financiado por empresas privadas, por ejemplo, tendrá más oportunidades de darse a conocer que otro que sea financiado únicamente por las cuotas de sus militantes. Por otro lado, porque, como hemos visto, los diseños de las leyes electorales pueden imponer a las candidaturas importantes barreras de entrada o una distribución de escaños que haga altamente improbable la llegada de nuevos partidos al Parlamento.

En segundo lugar, a pesar de la extensión del sufragio universal, hay sectores de la población que carecen aún hoy del derecho a votar. Por ejemplo, la mayor parte de los inmigrantes y los menores de dieciocho años. Se aduzcan las razones que se quiera, lo cierto es que los intereses de estos sectores no pueden ser representados a petición de ellos porque carecen del derecho a participar en las elecciones.

En tercer lugar, como indica Ovejero, los votantes «no tienen

modo de transmitir qué es lo que realmente les importa en el programa, o cuánto»[22]. Los partidos ofrecen una especie de menú, en el sentido de «o todo, o nada». Mientras alguien puede decidir votar al Partido Popular por su férrea oposición al derecho al aborto, quizá esa misma persona esté en contra de la política de privatizaciones que aparece en el mismo programa. Dado que la democracia liberal representativa está diseñada de modo que se concentra toda la ideología en un único voto depositado cada pocos años, la simplificación es excesiva.

Pero además, por si fuera poco lo anterior, los medios de comunicación controlan la agenda política y condicionan de esa forma lo que interesa y lo que no. Y no es inocuo dedicar la mayor parte de un telediario a los problemas territoriales en vez de hacerlo a cuestiones relacionadas con el paro y el hambre. Al ser los medios de comunicación empresas privadas, con todo lo que ello conlleva en términos de objetivos económicos, existe un conflicto de interés también en este punto. Al final puede ocurrir que las líneas editoriales de los medios, mantenidas por unas pocas personas, pisoteen todo el trabajo profesional de las redacciones y de los periodistas que trabajan en esos mismos medios. Dicho de otra forma, al no haber democracia en el seno de los medios de comunicación, también aquí opera la ley de hierro de la oligarquía que vimos en el capítulo primero.

Por último, y no menos importante, al no existir el mandato imperativo, sino el mandato libre o representativo, los partidos políticos y sus representantes saben que pueden prometer todo lo que quieran porque no tendrán necesidad de cumplirlo. Y por la experiencia histórica acumulada, no parece que mentir sea algo sancionado severamente por parte de los votantes de nuestro país. Todo esto contribuye a una realidad política donde «los partidos se presentan con propuestas apenas distinguibles en su vaguedad y la selección natural es antes entre diferentes élites que gestionan que entre proyectos de gestión distintos»[23].

La democracia líquida

Cuando alguien me pregunta por cómo van los debates en el Parlamento, suelo responder que sencillamente no van. No existen

más que en apariencia. La gente, naturalmente, se extraña. Y es que podríamos suponer que la labor parlamentaria es la de deliberar, que según la Real Academia de la Lengua significa «considerar atenta y detenidamente el pro y el contra de los motivos de una decisión, antes de adoptarla, y la razón o sinrazón de los votos antes de emitirlos». Sin embargo, la realidad parece impugnar tal descripción.

La labor general de los parlamentarios españoles no es sino la de obedecer la línea oficial del partido político al que pertenecen, y de este no nos consta que opere necesariamente deliberando con otros sujetos políticos. Por la actividad cotidiana en el Parlamento, y por cómo se eligen los cargos públicos de entidades e instituciones dependientes en cierta forma del Parlamento (como el Consejo General del Poder Judicial o la Comisión Nacional del Mercado y la Competencia), más bien hablaremos de una democracia de tipo negociador. Y es que la deliberación tiene su contrario político en la negociación, entendida aquí como un proceso que busca asegurar el interés de la mayoría de los votantes.

Mientras la deliberación es un proceso en el que las partes argumentan desde la razón, buscando el interés general, la negociación es un proceso en el que se enfrentan dos posiciones antagónicas y cuya solución dependerá de la correlación de fuerzas. Así, en un proceso deliberativo un grupo pequeño puede hipotéticamente convencer a un grupo grande, mientras que en un proceso negociador eso es del todo improbable. Sin embargo, esto no es solo un intento de clasificar los métodos de toma de decisiones sino que tiene implicaciones importantes para la actividad política. Y la más importante de ellas es el efecto sobre el debate.

Porque en una democracia de negociación el debate pierde todo el sentido teórico. No es ya ese momento en el que se pesan en la balanza de la razón los diferentes argumentos y cuando la palabra cobra un rol especial como instrumento clave. Al contrario, el debate queda relegado a una especie de simulacro democrático o deliberativo pero en todo caso carente de sentido real. Los debates aparecen como mera liturgia formal en la medida en que el resultado de la votación está determinado por factores ajenos al mismo, tales como la negociación en los pasillos. Ello desvaloriza

no solo el debate sino también la propia presencia física en el Parlamento, toda vez que es inútil que haya parlamentarios espectadores.

Ello nos empuja a pensar la democracia también como una democracia líquida, en términos de Zygmunt Bauman (1925), donde la ideología pierde su carácter sólido y fuerte, y donde importa más la apariencia que la sustancia. Y es que al no tener sentido el debate parlamentario tampoco lo tiene la ideología del ponente, o su compromiso con la verdad. ¿Cuántas veces hemos visto a un mismo ministro decir, en el plazo de unos pocos días, una cosa y su contraria? La configuración institucional, esto es, el diseño de la democracia liberal representativa, provoca que el debate político pierda su fuerza original.

Por otra parte, con los partidos convertidos en máquinas electorales dependientes de los resultados en las urnas para su perpetuación, y por ello dependientes también de alcanzar un público cada vez más amplio y más heterogéneo, la disolución aparente de toda sustancia ideológica es un hecho. Los representados, que entran generalmente en el mundo político por medio de unos medios de comunicación de masas que son, a su vez, esclavos de la audiencia y del pensamiento débil, cierran el círculo de un diseño democrático ineficaz. Se sustituyen el programa político y la ideología por el eslogan y el tópico fácil. Se sustituye el argumento consolidado por el titular demagógico. Se sustituyen las declaraciones sobre el contenido por las declaraciones sobre la forma. Y se sustituye el libro por los ciento cuarenta caracteres.

El régimen constitucional

Todo este diseño institucional, que hemos convenido en llamar democracia liberal representativa, tiene reflejadas sus líneas generales en las llamadas «constituciones». Así, una Constitución es la norma suprema del ordenamiento jurídico, la que establece el marco político y las reglas fundamentales del juego democrático. Y, naturalmente, hay constituciones para todos los gustos.

Como ya apuntamos, un elemento común de todos los sistemas constitucionales es que se reservan un espacio de garantías constitucionales que no pueden ser modificadas a través del

ejercicio político habitual. Esto quiere decir que la democracia, entendida como mecanismo de mayoría, está limitada por la ley y muy especialmente por la Constitución, la norma suprema. Por ejemplo, dado que el derecho a la vida es una garantía constitucional, eso implica que ningún gobierno puede aprobar ley alguna para empezar a aplicar la pena de muerte. Aunque dicho gobierno tuviera mayoría absoluta, e incluso el 99 por 100 de los votos, no podría aprobar dicha ley sin modificar la Constitución previamente y eliminar el derecho a la vida como garantía constitucional. Y si aun así aprobara la ley, teóricamente el Tribunal Constitucional, que vela por el respeto de las leyes a la norma suprema, tendría que anularla.

Esta idea de mantener espacios que no estén al alcance de las decisiones democráticas es una herencia de la tradición liberal, que, como veremos, tiende a considerar al ciudadano como incapaz de tomar decisiones acertadas. Pero además, nuestros sistemas constitucionales modernos son también el resultado de las enseñanzas de la Segunda Guerra Mundial y, más concretamente, del auge del fascismo en Alemania e Italia. Dado que estos dramáticos fenómenos fueron posibles incluso a partir de sistemas democráticos, la rigidez característica de los sistemas constitucionales de posguerra se debía al intento de impedir la repetición de la experiencia fascista. Como indica Ferrajoli, «se redescubre […] el valor de la Constitución como norma dirigida a garantizar la división de poderes y de derechos fundamentales de todos, es decir, exactamente los dos principios negados por el fascismo»[24].

Así pues, las constituciones salvaguardan unas determinadas garantías. Estas garantías son «las prohibiciones o las obligaciones correspondientes a las expectativas positivas o negativas normativamente establecidas»[25]. O lo que es lo mismo: hay garantías que significan prohibiciones y garantías que significan obligaciones. Esta distinción está relacionada con la concepción de la libertad en su sentido positivo y en su sentido negativo, cuestión que abordaremos en el capítulo 4. No obstante, por garantías negativas nos referimos a las prohibiciones o «derechos a no ser lesionados por otros, del derecho real de propiedad a los derechos de libertad y al derecho a la vida»[26], mientras que con garantías

positivas nos referimos a las obligaciones o «derechos a prestaciones de otros, de los derechos de crédito a los derechos sociales»[27]. Estas garantías solo pueden ser modificadas a través de un proceso de reforma radical de la Constitución, que en algunos casos es verdaderamente complicado iniciar. Por ejemplo, en España la reforma estructural de la Constitución requiere, según el artículo 168, la aprobación de dos tercios de cada Cámara, la inmediata convocatoria de elecciones constituyentes y la convocatoria de un referéndum.

Las diferencias entre constituciones se deben a que estas son el resultado de la correlación de fuerzas en un determinado momento histórico. Así, la Constitución de Portugal de 1976 establecía en su artículo 1 que la República Portuguesa «tiene por objetivo asegurar la transición hacia el socialismo mediante la creación de condiciones para el ejercicio democrático del poder por las clases trabajadoras»[28]. Como se puede comprobar, se trata de algo bastante ambicioso y atípico en las constituciones liberales. Solo puede explicarse por el hecho de que «el 25 de abril de 1974 el Movimiento de las Fuerzas Armadas (o Movimento das Forças Armadas) derribó al régimen fascista, coronando la larga resistencia del pueblo portugués e interpretando sus sentimientos profundos»[29], es decir, que Portugal salía en 1975 de la dictadura a través de una revolución social de marcado carácter progresista.

Como bien es sabido, España no puede decir lo mismo. Aquí la dictadura franquista no fue derrocada sino sustituida a través de un proceso de negociación muy dirigido por las élites franquistas. Es lo que llamamos la Transición española. Y como es natural, si bien muchos de los aspectos exigidos por las clases trabajadoras fueron incorporados en la Constitución de 1978, las reivindicaciones más radicales fueron excluidas.

En todo caso, es interesante comprender que aunque una constitución tiene un aspecto formal, esto es, su redacción tal y como es aprobada, también tiene un aspecto material: su aplicación tal y como es en la realidad. Y a veces, la distancia entre la constitución formal y la constitución material, entre lo que aparece en el papel y lo que ocurre en realidad, es muy importante. ¿Por qué ocurre esto?

Pues porque el Tribunal Constitucional, que como hemos dicho

debe velar por el cumplimiento de las garantías constitucionales, está continuamente interpretando la Constitución. Y la propia interpretación es ideológica y cambiante en el tiempo, en función de la concepción del mundo que tengan los propios jueces encargados de dictaminar. Y lo que ha ocurrido en España en los últimos años tiene mucho que ver con esto, dado que, como afirma Pisarello, «las interpretaciones más democráticas del texto de 1978 se han arrinconado de manera acaso irreversible»[30]. Efectivamente, el Tribunal Constitucional español «ni siquiera ha sido capaz de desempeñar, en un contexto como el actual, la función de poner límites al poder, que sí han exhibido otras cortes constitucionales como la italiana o la portuguesa»[31]. Por ejemplo, el Tribunal Constitucional de Portugal ha echado por tierra en varias ocasiones diferentes medidas de recortes, entre ellas las de reducción de las pensiones a los funcionarios, que exigían las élites europeas de la llamada «troika».

En España, sin embargo, el régimen constitucional ha ido adaptándose con mucha facilidad a los nuevos tiempos neoliberales. La mayoría de las veces a través de la interpretación de los jueces del Tribunal Constitucional, como ocurre con el artículo 128, pero también a través de reformas parciales de la Constitución que facilitan la aplicación de medidas de índole neoliberal, como ocurrió con el artículo 135.

El citado artículo 128 establece que «1. Toda la riqueza del país en sus distintas formas y sea cual fuere su titularidad está subordinada al interés general. 2. Se reconoce la iniciativa pública en la actividad económica. Mediante ley, se podrán reservar al sector público recursos o servicios especiales, sobre todo en caso de monopolio, y asimismo acordar la intervención de empresas cuando así lo exigiere el interés general»[32]. Sin embargo, como recuerdan los letrados de las propias Cortes Generales, «la aplicación en nuestro ordenamiento del Derecho Comunitario, con vientos de liberalización, ha llevado a una falta de ejercicio o de autorrestricción de facultades que el artículo 128 abre, que no impone, a los poderes públicos»[33].

Como veremos más adelante, con la inclusión en la Unión Europea hemos vivido un verdadero «proceso deconstituyente» que ha beneficiado a las interpretaciones jurídicas más liberales,

usurpando además la soberanía al pueblo en beneficio de instituciones no democráticas como las de la propia comunidad europea. Sin duda, todo ello debe tenerse presente a la hora de elaborar nuestra alternativa.

Conclusiones

Como hemos podido comprobar a lo largo de este capítulo, destinado a deconstruir el ideal de democracia liberal representativa, el diseño institucional de la democracia actual peca de enormes fallas que ponen en entredicho muy seriamente no ya solo su eficacia sino incluso su legitimidad. Como recuerdan Ovejero y otros, «cualquier esquema institucional ejerce algún impacto significativo en el desarrollo del carácter de ciudadanos a los que se aplica», y de ahí que se diga que si bien «existen esquemas políticos que alientan el compromiso cívico de los individuos, existen otros que promueven apatía social; otros que benefician el encuentro y la interpelación entre personas; otros que favorecen la atomización de la sociedad»[34]. En este sentido, parece que la democracia liberal representativa que hemos estado desmontando promueve los comportamientos que causan su propia deslegitimación.

Al fin y al cabo, la pirámide del juego democrático está viciada en cada uno de sus escalones, y ello significa que la voluntad popular no puede ni manifestarse correctamente ni convertirse en decisiones públicas finales. En resumen, que la democracia no funciona como tal. Lo que queda tras ella es una apariencia democrática, un simulacro de democracia que tiene sus propios rituales —como el de las elecciones periódicas— pero que no es eficaz a la hora de organizar justamente una sociedad.

Aunque, ¿es esta configuración institucional una necesidad histórica, un posible resultado de entre tantos, o una apuesta concreta que esconde postulados ideológicos muy determinados? Para responder a esta pregunta, lo cual nos permitirá construir una verdadera democracia, comenzaremos con un recorrido histórico por los debates democráticos y republicanos de la filosofía política. No en vano, estas preguntas llevan siglos siendo formuladas. Y para no pecar de adanismo, conviene tener presentes las respuestas

históricas.

3

LA DEMOCRACIA GRIEGA Y DE LOS ANTIGUOS

Las primeras reflexiones sobre democracia en Occidente surgen en Atenas en torno al
siglo V
a. n. e. y representan el inicio de la tradición política republicana, en la que se aspira a la participación política pública y a la igualdad entre los ciudadanos. De hecho, a la hora dé reflexionar sobre la mejor forma de organizar una comunidad, los pensadores clásicos dieron muchas vueltas a diversos temas que aún hoy siguen de ferviente actualidad y que conviene repasar para repensar nuestros sistemas políticos modernos.

Para los pensadores griegos, el conflicto fundamental se daba entre los intereses de una minoría rica, la aristocracia u oligarquía, y una mayoría pobre, el *dêmos*. Habiendo sido la Antigua Grecia un espacio político donde proliferaban los tiranos, que se autootorgaban el poder máximo, las reflexiones democráticas giraron en torno a los diseños institucionales que consiguieran evitar esas formas políticas autoritarias. Pero a la hora de deliberar sobre ello, surgían continuamente dilemas en torno a la aptitud y capacidad de los más pobres para tomar decisiones.

Mientras los líderes y pensadores democráticos como Efialtes (¿?-461 a. n. e.) y Pericles
(495-429
a. n. e.) procuraron que todos, ricos y pobres, tuvieran el mismo

poder, otros líderes y pensadores como Solón (638-558 a. n. e.), Clístenes (570-507 a. n. e.) y, sobre todo, Platón (427-347 a. n. e.) y Aristóteles (384-322 a. n. e.) pensaron que aquello era un error y apostaron alternativamente por regímenes mixtos donde el poder de los pobres quedara compensado con el poder de una élite oligárquica. Las preguntas que entonces se hicieron los pensadores griegos marcaron el pensamiento político antiguo, pero también el moderno, y por ello son objeto de reflexión aún hoy. ¿Tienen todos los ciudadanos la misma capacidad para tomar decisiones? ¿Qué personas pueden disfrutar de los derechos políticos, es decir, ser ciudadanos? ¿Quién queda excluido del concepto de ciudadanía?

De la democracia templada a la democracia radical[1]

Hasta finales del siglo VI a. n. e., Atenas vivió bajo diversos regímenes aristocráticos y tiránicos. Aunque en nuestra concepción habitual confundimos el concepto de tiranía con el de oligarquía, por lo que sabemos las tiranías arcaicas y clásicas tenían por lo general una base popular. Así, los tiranos gozaban de la confianza del pueblo porque la tiranía se basaba fundamentalmente en el odio contra los ricos.

Durante los períodos aristocráticos la institución con más poder fue el Consejo del Areópago, un tribunal administrativo y de justicia compuesto solo por ricos y aristócratas, quienes además ostentaban el cargo con carácter vitalicio y cuya leyenda sugiere una procedencia divina. La institución que le seguía en importancia era el arcontado, formada por nueve miembros (arcontes) que pertenecían también a las clases más ricas y quienes además serían los que pasaran a ser miembros del Consejo del Areópago al transcurrir unos años. Se trataba, en resumen, de una sociedad estratificada y con el poder político muy desigualmente distribuido.

Cuando devenían los períodos tiránicos, que como hemos dicho eran momentos históricos contra los ricos, era habitual que el tirano manipulara en su favor al Consejo del Areópago y al resto de las instituciones.

Allá por el año 570 a. n. e., la comunidad ateniense se encontraba bajo una tensión social que fácilmente podía acabar en guerra civil (*stásis*, momento de conflicto entre dos partes). Hay varias razones que subyacían. En primer lugar, se venía produciendo un acaparamiento de tierras muy intenso por parte de la aristocracia. En segundo lugar, durante años creció y creció el número de habitantes necesitados de tierras, lo cual agravaba el problema. En tercer lugar, los pobres tenían que pedir prestado a los ricos con la garantía de su propia libertad, con lo que en caso de no poder pagar pasaban a ser esclavos de los acreedores.

En ese contexto, los eupátridas («los bien nacidos» en griego) concentraban tanto el poder económico, a través de la propiedad de las tierras, como el poder político, por su control sobre las más importantes instituciones atenienses (los arcontes y el Consejo del Areópago). En un intento de evitar la violencia que aquellas tensiones pudieran desatar, los atenienses escogieron como líder a Solón, quien a continuación se encargó de redactar una constitución para Atenas. Solón era un aristócrata con muy buena fama entre los atenienses por su carácter moderado y su buen hacer como mediador entre aquellos dos bandos aparentemente irreconciliables, el de los pobres y el de los aristócratas. Precisamente el objetivo de Solón fue el de mitigar las desigualdades entre ambas partes a través de una serie de reformas. Su aspiración no era otra que alcanzar la eunomía, un buen orden capaz de conseguir el equilibrio entre clases, y evitar así la *hybris*, la desmesura.

Con aquella constitución, Solón estaba fundando una timocracia[2] en la que se dividía a los ciudadanos en cuatro clases sociales (*pentakosiomedimnoi, hippeis, zeugitai* y *thêtes*), clasificadas en función del volumen de su producción agrícola, y a las cuales se les otorgaba diferentes poderes políticos. Así, las dos clases superiores podían acceder a todos los cargos públicos, mientras que las dos últimas tenían restringido el acceso a las instituciones, si bien adquirían también nuevos derechos, como el de poder elegir a algunos cargos. Además, para hacer frente a la enorme influencia

del Consejo del Areópago, formado solo por aristócratas, Solón creó la Bulé, el llamado Consejo de los Cuatrocientos, formado por cien individuos de cada nueva clase. Asimismo, Solón dio más peso a la Asamblea de ciudadanos (*Ekklesia*) y creó un tribunal de justicia (*Heliaia*) donde tenían representación todas las clases sociales. En definitiva, en la constitución de Solón los derechos políticos quedaron mejor distribuidos y empezaron a determinarse por la riqueza y no por el linaje, como había ocurrido hasta entonces.

No obstante, Solón no fue un demócrata y nunca puso en entredicho la división por clases sociales ni el desigual reparto de derechos políticos. Eso sí, con sus reformas sentó las bases del sistema democrático y probablemente sin aquellas no hubiera sido posible la democracia ateniense tal y como la conocemos actualmente.

En todo caso, por aquel tiempo los pobres reclamaban la condonación de las deudas y la redistribución de las tierras, algo no ajeno a nuestro tiempo actual. Solón supo escuchar parte de estas demandas y aprobó la abolición de la esclavitud por deudas, un mecanismo que había sido muy útil para los acreedores y que provocaba que los propios atenienses pudieran ser convertidos en esclavos. Efectivamente, las reformas de Solón permitieron liberar a todos los atenienses que hubieran sido esclavizados, así como cancelar las deudas del estrato social más bajo. Eso sí, a Solón solo le preocupó el fomento de la paz social entre los ciudadanos atenienses, exclusivamente varones, de modo que no abolió la esclavitud de los extranjeros ni cambió el estatus de subordinada que tenía la mujer.

Los principales beneficiados de aquellas reformas fueron los *hektêmoroi*, un colectivo en servidumbre que debía pagar una sexta parte de la cosecha a los eupátridas. No obstante, Solón también reformó la justicia, permitiendo que cualquiera pudiera denunciar un delito, pues hasta entonces solo la víctima o un pariente de la víctima podían hacerlo. Además, redujo las penas para algunos delitos y aprobó amnistías para los desterrados. Tiempos de reformas, qué duda cabe.

Por otra parte, si bien Solón mostró una enorme animadversión hacia el egoísmo de los ricos, cuya riqueza definió siempre como temporal y contra quienes aprobó leyes que limitaban la

ostentación, también condenó las aspiraciones revolucionarias de carácter igualitario de los pobres. Él tenía claro que había que reducir su sufrimiento, pero no negó la necesidad de conservar los privilegios de los ricos. Dado que las fuentes más directas son los poemas del propio Solón, conviene repasar aquellos versos donde él mismo lo explica con claridad:

> Al pueblo [*dêmos*] le di todo el poder que le hace falta
> sin privarlo de honor ni darle de más.
> Y de los que tenían poder y por sus riquezas eran admirados,
> también me cuidé de que no sufrieran agravio alguno.
> Resistí cubriéndolos a ambos con un sólido escudo
> y no permití que ninguno de ellos venciera con injusticia.

Aquí hay un elemento importante. Obsérvese que para Solón, como para los griegos durante la mayor parte de la época antigua, el demos no era el pueblo en su concepción actual, sino que hacía referencia a los estratos sociales más pobres, de manera antitética a como se definía a los ricos. Así pues, el concepto de democracia era entendido no tanto como el poder del pueblo sino como el poder de los pobres.

De hecho, *demokratia* fue originariamente un término violento y polémico contra el que se rebelaron muchos pensadores y líderes, como el propio Aristóteles. La palabra griega *krátos* significa fuerza y solidez, pero también superioridad. Y como componente de democracia y aristocracia significa poder político, es decir, la capacidad de tomar decisiones colectivas. Con lo cual *democracia* podía significar tanto el gobierno de los pobres, que coincidía con la mayoría, como el gobierno de la Asamblea de todos los ciudadanos.

A Solón le siguió en el poder la tiranía de Pisistrato (607-527 a. n. e.), pero este fue derrotado por Clístenes, también aristócrata y antiguo arconte. A pesar de eso, Clístenes también estableció una alianza con el *dêmos* y profundizó las reformas de Solón. Entre las novedades se incluyó la creación de una nueva unidad político-territorial, el *dêmos*, donde podía registrarse el ciudadano y disfrutar de nuevos derechos políticos.

Clístenes intentó consolidar el equilibrio que buscaba Solón. Para ello diseñó nuevas instituciones que quebrasen aún más la preponderancia de los aristócratas y en las que los ciudadanos de todas las clases trabajaran juntos, lo cual teóricamente ayudaría a destensar las relaciones. Asimismo, redujo las restricciones para acceder a los cargos públicos y dio más poder a la Asamblea de ciudadanos (*ekklesia*) frente al aristocrático Areópago. Clístenes creó también nuevos mecanismos que evitaran la vuelta de la tiranía, siendo el más famoso de ellos el ostracismo, por el cual los atenienses podían expulsar de la ciudad durante diez años a quienes a su juicio supusieran un peligro para la ciudad.

En definitiva, tras las reformas de Solón y Clístenes se consolidó una versión de democracia templada que duró casi doscientos años, gracias a la cual los aristócratas compartieron espacios de poder con el *dêmos*, los estratos pobres de la sociedad. Fueron un período y un diseño institucional que más tarde añorarían pensadores como Platón y Aristóteles.

Y lo añorarían porque, más de un siglo después, algunos líderes atenienses consideraron necesario reducir aún más los privilegios aristocráticos y profundizar en los aspectos democráticos. Dichas reformas comenzaron con Efialtes y se culminaron con Pericles, en un período conocido como «democracia radical». Ambos líderes suelen ser considerados miembros del partido democrático, si bien cabe añadir que entonces no existían los partidos tal y como hoy los conocemos. Lo que ocurría es que los ciudadanos se congregaban en torno a algunos líderes y los seguían en sus líneas políticas. Y los bandos, o partidos, en pugna constante por aquellos tiempos eran el democrático y el aristocrático u oligárquico.

El objetivo de Efialtes fue dar más poder al *dêmos*, para lo cual abrió aún más el acceso de la mayoría de las magistraturas a todos los ciudadanos atenienses, a excepción del estrato más bajo. Además, la mayoría de las funciones del Areópago fueron suprimidas, con lo cual la Asamblea se convirtió en el verdadero poder existente. Efialtes también estableció la selección de cargos públicos mediante sorteo, mecanismo que se consideraba más justo que el sistema de elecciones. Y es que las elecciones eran vistas como un instrumento aristocrático, en tanto en cuanto significaban la diferenciación de la población entre selectos y no selectos, entre

algunos válidos y otros, la mayoría, no válidos. Así, los sorteos, que no discriminaban entre la población ciudadana, eran teóricamente más justos.

Tras el asesinato de Efialtes por un complot aristocrático, Pericles profundizó en el modelo de democracia radical y, entre otras cosas, siguió facilitando la participación del *dêmos*, los pobres, en la vida pública. Así, extendió la elección por sorteo a todos los cargos públicos e introdujo unos procesos legales llamados *dokimasia* y *euthunai*, por los cuales los representados realizaban un escrutinio público a cada cargo público antes y después del mandato: una especie de rendición de cuentas. Con la constitución democrática radical también se logró que las mujeres pudieran acceder por primera vez a las asambleas. Una de las mujeres más notables fue Aspasia de Mileto, compañera de Pericles y maestra de oratoria de muchos atenienses.

Sin embargo, las guerras del Peloponeso supusieron un golpe definitivo a la democracia diseñada por Efialtes y Pericles. El empobrecimiento de las arcas públicas y de los ciudadanos conllevó tumultos y conflictos políticos de notable importancia. Los aristócratas acusaron a las reformas democráticas de los problemas y consideraron excesivo el poder del *demos*, y terminaron por tildar la democracia radical de «tiranía de la mayoría». Diversos pensadores y líderes griegos, como Isócrates
(436-338
a. n. e.), Tucíclides
(460-396
a. n. e.), Platón o Aristóteles, consideraron que no había sido buena idea permitir que las multitudes apasionadas y sin capacidad de juicio tomaran decisiones tan importantes. Así, apostaron por una versión de la democracia más equilibrada y que compensara la participación del *demos* con la dirección de la aristocracia.

En su obra *La República*, Platón planteó esa misma idea al describir una comunidad utópica en la que la población quedaba dividida en tres estratos: trabajadores, guerreros y gobernantes. Los gobernantes debían ser los más sabios, los amantes del saber, los filósofos. Para Platón la democracia era un bello ideal, pero manifestaba problemas al no tener en cuenta la incompetencia intelectual y moral de las masas. Frente a la maldad y anarquía del

dêmos se situaban la capacidad y la bondad de la aristocracia, a la que por cierto él pertenecía. La solución residía, en consecuencia, en diseñar un gobierno equilibrado al estilo del que había dominado en los tiempos de Solón y Clístenes.

No obstante, Platón era consciente de que en *La República* estaba describiendo una comunidad donde cada hombre se comportaba como el autor consideraba que debía ser, y no tal y como era en realidad. Por eso redactó otra obra, *Las Leyes*, donde se describía una comunidad distinta. En esta ocasión la dictadura no era de los sabios sino de las leyes, eso sí, elaboradas por los sabios.

Heródoto (484-425 a. n. e.), que vivió en la época de Pericles, había sido el primer pensador en diferenciar los tipos de constitución o de régimen político, que luego recogió Platón. Por una parte existiría la monarquía, o poder de una sola persona. Por otra parte estaría la aristocracia, o poder de unos pocos. Y finalmente estaría la democracia, o poder de todos. Para Heródoto la mejor opción era la democracia, en la que los cargos públicos son elegidos por sorteo, los magistrados han de rendir cuentas y todas las decisiones deben ser refrendadas por el pueblo. Para Platón, sin embargo, cada uno de esos sistemas tenía una versión degenerada a la que se tendía siempre. Así, la monarquía degeneraba en tiranía. La aristocracia degeneraba en oligarquía y la democracia degeneraba en democracia, llamada igual. En consecuencia, Platón planteó la necesidad de establecer un sistema que combinara todas esas constituciones, es decir, un régimen mixto.

Aristóteles recogió el testigo de dichas clasificaciones y las ajustó a su ideario. Para él, el gobierno perfecto era la *politeia*, o gobierno de los rectos, que se diferenciaba claramente de la monarquía y de la aristocracia. La *politeia* era la combinación de elementos democráticos con elementos oligárquicos, todo lo cual permitiría frenar los excesos de los pobres y daría estabilidad a la comunidad política. Más o menos como había sido común en los años de la democracia templada de Solón y Clístenes. Sin embargo, advertía Aristóteles, la *politeia* podía degenerar en la democracia, o gobierno de la muchedumbre, como en efecto había ocurrido en tiempos de Efialtes y Pericles.

Como todos los autores griegos, Aristóteles pensaba que la comunidad política estaba marcada por la confrontación entre los ricos y los pobres, y que de ahí nacían las constituciones oligárquicas o democráticas. Como para él los ricos eran personas virtuosas y los pobres, personas viciosas, lo que recomendaba era la instauración de una constitución mixta.

Así pues, la democracia aparecía como una institución política que podía amoldarse a diferentes esquemas, según fuese pensada por uno u otro autor. Las diferencias entre la democracia templada y la democracia radical son en todo caso notables, y reflejaron la pugna política entre aquellos dos bandos irreconciliables en la época de los antiguos.

No obstante, una de las paradojas de la democracia griega es que su instauración y consolidación vino determinada por la alianza entre los aristócratas griegos prodemocráticos y la aristocracia espartana, en absoluto democrática. Así, la democracia no llegó como resultado del buen pensar de algunos líderes, sino como resultado de elementos políticos, sociales y económicos que hicieron factible su puesta en marcha.

De hecho, también fue determinante la afluencia masiva de personas provenientes de fuera de la ciudad, de la villa, llamados por esa razón «villanos», repudiados por la aristocracia. Cabe decir que entonces, como hoy, las palabras reflejaban la ideología del momento histórico, con todas sus connotaciones positivas y negativas. Así, a los de abajo se los llamaba peyorativamente *dêmos* (pueblo), *plêtos* (masa, plebe), *oi polloi* (los muchos) y *ochlos* (la turba), mientras que a los de arriba se los consideraba alternativa y positivamente *oligoi* (los pocos), *plousioi* (los ricos), *euporoi* (de buenos recursos), *gnorimoi* (notables o principales), *dunatoi* (poderosos) y *beltiones* o *aristoi* (los buenos, mejores).

La República romana

Finalmente, las instituciones de la democracia griega terminaron de sucumbir bajo la conquista de
Filipo II

(382-336
a. n. e.), padre de Alejandro Magno
(356-323
a. n. e.) y rey de Macedonia. Las ciudades republicanas dejaron de ser independientes y pasaron a ser súbditas del imperio de Macedonia. Sin embargo, la cultura helenística iría siendo absorbida tanto por los macedonios —de cuyo príncipe, Alejandro, fue tutor Aristóteles— como por los romanos.

Por otra parte, en la región del Lacio el último rey había sido expulsado en el año 599 a. n. e., y desde entonces había perdurado una república que, poco a poco, fue afianzando aspectos democráticos. A finales del siglo III a. n. e. se terminó de consolidar una institución republicana que duraría hasta la tiranía de Julio César
(100-44
a. n. e.). No obstante, el aparato institucional de Roma siempre fue más sencillo que el griego, y en ningún caso alcanzó las cotas democráticas de sus vecinos helenos.

Al inicio de la República romana la tierra estaba muy repartida entre los ciudadanos, pero la oligarquía romana realizó un fuerte proceso de concentración de tierras que acrecentó enormemente la brecha entre ricos y pobres, hasta el punto de que para el
siglo I
a. n. e. la república no tenía ya soporte popular y estaba condenada a su desaparición.

El historiador romano Polibio
(200-118
a. n. e.) consideró, de manera similar a como había reflexionado Aristóteles, que el éxito de las instituciones romanas residía en un punto intermedio entre la excesiva riqueza y las ansias de la muchedumbre. Consideró que el problema de las ciudades griegas había sido la democracia, esto es, la dictadura de los pobres, y apostó por un sistema mixto que contuviera elementos tanto monárquicos como democráticos y aristocráticos. De hecho, Polibio creó el concepto de *anacyclosis*, con el cual se refería al proceso según el cual cada sistema político tiende siempre a degenerar, de forma parecida a lo que pensaban los autores griegos. El historiador romano asumía que aquel era un proceso inevitable, pero que podía

frenarse con la instauración de un sistema mixto.

No obstante, el pensador republicano romano más conocido fue Marco Tulio Cicerón
(106-43
a. n. e.), quien recogió las enseñanzas de los pensadores griegos y las adaptó a las circunstancias romanas. Así, Cicerón definió los sistemas políticos como *regnum* o *rex* (gobierno de uno, monarquía), *optimates* o *civitas optimatum* (gobierno de selectos, aristocracia) y *civitas popularis* (gobierno del pueblo, democracia). También fue Cicerón el primero que definió la *res publica* como la cosa del pueblo, regida por leyes e igual para todos.

Cicerón definió la libertad como la no dependencia de nadie salvo de la Ley, que sería la que hace libres a todos. De ahí que dejara escrito que «somos esclavos de la ley para ser libres». En todo caso, para Cicerón las instituciones republicanas no bastaban para conservar la paz, hacía falta que los ciudadanos fuesen virtuosos, esto es, dedicados a promover el bien común a través del servicio público. También había en Cicerón un fuerte entramado moral, que cuajaría más tarde en el cristianismo, según el cual se proclamaba la igualdad universal de todos los seres humanos en dignidad. Para él, por encima del amor a la república se encontraba el amor a la Humanidad.

Cicerón, como otros aristócratas de la República romana partidarios de un sistema político mixto, se opuso al ascenso al poder de Julio César y, más tarde, al de Octavio (63 a. n. e.-14) y Marco Antonio
(83-30
a. n. e.). El complot contra Julio César fue, en realidad, una revuelta aristocrática contra el poder creciente del líder romano. César había tomado una especie de tercera vía entre el régimen oligárquico y el régimen popular, y apoyándose en las legiones y el pueblo (que provienen de la misma raíz latina: *populus*), se rebeló contra la aristocracia que controlaba el Senado.

Los republicanos romanos consideraron siempre que César se había convertido en un tirano y que se había aprovechado de su cargo de dictador. Esto puede sonar extraño a nuestros oídos, que se han acostumbrado a considerar como equivalentes las nociones de tiranía, despotismo y dictadura. En el mundo romano, sin embargo,

la dictadura no tenía connotaciones negativas. Se trataba de una capacidad temporal que se concedía legalmente a un magistrado para realizar tareas extraordinarias, como «una situación de guerra (*dictator rei publicae gerundae causa*) o el apaciguamiento de una rebelión (*dictator seditionis sedandae causa*)»[3]. La dictadura era el momento en el que se disolvía la tradicional distinción entre la legislación dentro de la ciudad (que imponía límites) y las de fuera de la ciudad (donde no había límites). En todo caso, «el dictador era nombrado solamente mientras durara su misión extraordinaria, que no pasaba de seis meses, o permaneciera en su cargo el cónsul que lo había nombrado»[4]. Curioso, entonces, que en la Antigüedad la noción de dictadura tuviera connotaciones positivas mientras que la noción de democracia presentara connotaciones negativas. Tal era el sentido común entonces.

Cicerón fue asesinado años más tarde, como también murieron en menos de tres años todos los cómplices del asesinato de Julio César. Pero la muerte de César no detuvo la caída de la República romana, que cedió definitivamente el poder al *imperium* romano. La distancia que había generado la República romana entre ricos y pobres había hecho imposible mantener la estructura republicana, y la muerte de Julio César solo fue la muerte de un hombre, y no del sistema que inauguraba. Como afirma Luciano Canfora (1942), «cuando su poder perdura, se debe ser realista y reconocer que el tirano es alguien que tiene de su parte a fragmentos más o menos grandes, o incluso muy grandes, de la sociedad»[5]. Por lo tanto, insiste el filósofo italiano, «el problema es derrotarlo políticamente, no acabar con esa persona en singular»[6].

4

LAS PREGUNTAS DE LOS ANTIGUOS

En todo caso, este breve repaso de la historia democrática de la Grecia y la Roma clásicas nos va a permitir abrir a continuación distintas líneas de reflexión, a modo de preguntas clave, que serán comunes a todas las tradiciones políticas. Iremos encontrando posibles respuestas, y aportaremos las nuestras, a lo largo de todo el libro.

La participación en la vida pública

Como vimos en el capítulo 2, la tradición liberal tiene problemas con el concepto mismo de democracia, pero aún más con el de participación. Y es que la participación en la vida pública acaba significando la toma de decisiones colectivas que recaen sobre todos los individuos, lo cual es considerado por parte del pensamiento liberal una interferencia ilegítima. De ahí que la tradición liberal haya buscado siempre fórmulas para limitar la participación política de los ciudadanos. Y a lo largo de la historia ha encontrado mecanismos eficaces para ello, como es la restricción del sufragio y, más recientemente, el diseño de instituciones que desincentiven la participación ciudadana. Estas mismas cuestiones, sin embargo, ya aparecían de una u otra forma en el pensamiento de la Antigüedad.

Una de las constantes en el pensamiento democrático griego, y que será asimismo una constante también en el pensamiento republicano, fue el fomento de la participación en la vida pública.

Para Aristóteles, por ejemplo, la sociabilidad humana alcanza su máximo en la participación política, lo que requiere el despliegue de las virtudes de justicia, prudencia y amistad. El hombre sería un *zoon politikon*, animal político y animal con logos, donde *logos* significa en griego tanto pensamiento racional como palabra con sentido. El hombre existe para vivir en sociedad, lo que permite el desarrollo de todas las capacidades humanas, las cuales no pueden alcanzarse en el *oikos*, el espacio privado. La participación política pública será, entonces, el objetivo esencial de la vida humana. Y el fomento de la misma puede hacerse mediante diseños institucionales, facilitando que los ciudadanos participen en las reuniones públicas, o a través de la educación.

Para Solón, por ejemplo, fue muy importante la educación, y llegó a obligar a los padres a enseñar un oficio a los hijos. De hecho, en aquellos casos en los que un hijo no hubiera aprendido un oficio, se le perdonaba la obligatoriedad de mantener a su padre durante su vejez. Además, Solón consiguió aprobar una ley que obligaba a todos los ciudadanos a posicionarse en algún bando en un momento de discordia civil, todo lo cual expresaba un sentimiento de necesidad de implicación política por parte de toda la ciudadanía. Por otro lado, Pericles hizo que el Estado financiara la asistencia a los baños públicos y a los teatros, y, como hemos visto, que se redujeran los requisitos de propiedad para acceder a los cargos públicos, mecanismos todos ellos para fomentar la participación ciudadana en la vida pública.

Pero probablemente el avance más notable fue la introducción del *misthos* durante los tiempos de la democracia radical. El *misthos* era una remuneración pública que todo cargo recibía, lo cual incentivaba la asistencia a las instituciones democráticas y garantizaba que no solo los ricos estuvieran en condiciones de asistir a las reuniones políticas. Como es fácilmente comprensible, en ausencia de tal remuneración los pobres no podían dedicar tiempo a la vida pública, ya que debían compaginarla con un trabajo que les permitiese ganar suficiente dinero para sobrevivir. De esa forma, en ausencia del *misthos*, solo los ricos, los que disponían de ocio, podían dedicarse a lo público.

Por esas razones se trataba de una medida revolucionaria que escandalizó a la aristocracia, siempre partidaria de ser la única que

se dedicara a los asuntos públicos. Así, por ejemplo, Sócrates (470-399
a. n. e.), muchos años más tarde, denunció que lo que los demócratas —y particularmente Pericles— estaban haciendo era fomentar que hubiera «gente perezosa, avariciosa y chismosa, al comenzar el sistema de pagos públicos». De parecida forma, Aristóteles se pronunció contra los demócratas: «Efialtes y Pericles restringieron en el Areópago la Bulé, Pericles introdujo el sueldo a los jueces, y así cada uno de los demagogos avanzó [de manera] creciente hacia la democracia de nuestros días». En definitiva, lo que Pericles había hecho a ojos de los aristócratas era corromper a las masas a través de compensaciones estatales y obras públicas, justificándose todo con el uso continuado de la demagogia. No cabe duda de que estas mismas acusaciones son del todo actuales.

De hecho, recientemente algunos dirigentes políticos han promovido en sus comunidades autónomas leyes electorales que retiran la remuneración pública de los diputados. Tal ha sido la propuesta de María Dolores de Cospedal (1965), del Partido Popular, en Castilla-La Mancha. El efecto es el esperado, ya que en aplicación de tales normas los partidos que carecen de recursos tienen enormes dificultades para garantizar que sus representantes se dediquen a la vida pública, mientras que los partidos con recursos (bien sean financiados por las grandes empresas o a través del reparto en negro de sobres llenos de dinero corrupto) no se enfrentan a ese problema. Lo curioso es, preocupantemente, que estas propuestas cuentan con un importante apoyo de la ciudadanía, que las ve más como una medida de castigo a la clase política (sobre la que vuelca su frustración) que como una restricción democrática.

A diferencia de estos ejemplos recientes, para los demócratas griegos la participación política era un requisito inherente a la condición de ciudadano, de todos ellos, y aquellos que no participaban en la vida pública y se mantenían en la privada estaban entregándose a la idiocia. Así, los idiotas eran aquellos que solo se preocupaban de los intereses privados, y no de los públicos. De ahí que la pugna entre demócratas y aristócratas encontrara un punto de conflicto clave en la posibilidad de que los pobres, el *dêmos*, participara —y con qué grado de poder— en las reuniones

públicas.

Según cuenta el historiador Plutarco (45-120), Pericles pensaba que era necesaria la participación de todos en el bienestar generado por Grecia. No tenía sentido, a su parecer, que mientras los soldados se enriquecían en las campañas militares los trabajadores no militares no participasen de los beneficios generados. De ahí que ideara formas de remunerar ese trabajo civil.

Las críticas de los aristócratas a estas políticas fueron feroces y muy argumentadas. Así, la fundamentación filosófica que hizo Aristóteles residía en el papel de la virtud. Para él, la virtud, que para los griegos era más importante que la riqueza, solo podía darse en aquellas personas que disfrutaran del ocio, con lo cual quedaba reservada para las clases altas. Y como el poder político debía estar ostentado por virtuosos, el propósito era evitar que los no virtuosos o los idiotas tuvieran demasiado peso político. De ahí que Aristóteles promoviera diseños institucionales que enviaran a los pobres a sus vidas privadas, a la idiocia, criticando duramente los diseños instaurados por Efialtes y Pericles, y los instrumentos que los posibilitaban, como el salario público o *misthos*.

Eso sí, Aristóteles criticó también con dureza que se concedieran derechos políticos a las personas que no eran libres, esto es, que dependieran de otros para vivir y tuvieran limitadas sus condiciones materiales. Razonando de este modo, Aristóteles llegaba a la conclusión de que el trabajador asalariado tenía la misma condición que un esclavo, precisamente en tanto que dependía de otra persona para sobrevivir. En consecuencia, no sería un ciudadano libre. En realidad, no creemos que le faltara razón a Aristóteles, si bien entonces aquel argumento era una justificación para limitar la capacidad política del *dêmos* y dejar las decisiones solo en manos de los aristócratas. Aceptando el argumento, la solución no pasaría por restringir derechos políticos a los dependientes sino por lograr la emancipación de todos. Eso es lo que veremos más adelante en el libro.

¿Quién

PUEDE SER UN CIUDADANO?

Claro que cuando los griegos hablan de la necesidad de fomentar la participación en la vida pública no se están refiriendo a todas las personas por igual, sino únicamente a los ciudadanos. Así, solo podían participar en política aquellos que hubieran adquirido plenamente la condición de ciudadanos. De ahí que sea inmediata la pregunta: ¿quién tiene derecho a ser ciudadano?

Uno de los grandes logros de la sociedad ateniense fue que abrió progresivamente los espacios de participación política a sectores que estaban excluidos, como hemos ido viendo antes. Sin embargo, las mujeres, los metecos —extranjeros libres— y los esclavos estuvieron Siempre excluidos de los procesos políticos incluso en los períodos de la democracia radical. Hoy, más de dos mil años después, uno puede pensar que el sufragio se ha extendido hasta alcanzar a toda la población. Y si bien es cierto en gran parte, no es menos cierto que el proceso ha sido más bien lento y progresivo. En España, las mujeres no pudieron votar hasta 1931, y después de la dictadura hasta 1977. Hoy, gran parte de los inmigrantes siguen sin poder hacerlo. Y en Estados Unidos la esclavitud duró hasta 1865, y sin embargo hasta 1965 no pudieron votar la mayoría de los negros.

Por su parte, para los griegos las mujeres no tenían derecho a la propiedad, y sus funciones se limitaban a proporcionar hijos a sus maridos para reproducir el cuerpo de los ciudadanos, lo que ha llevado a algunos pensadores a hablar del rol de «incubadora-esposa». Según parece, la justificación residía en los intentos de evitar la concentración de la propiedad con motivo de la herencia, que en la Grecia clásica era patrilocal, de modo que pasaba de padres a hijos. Sin embargo, el papel subordinado de la mujer choca de pleno con el papel que ideológicamente tenía lo femenino en el relato griego. Así, la matriz reproductora de la tierra y madre de todos los griegos, en tanto que según la leyenda estos vienen de las piedras que lanzó Zeus tras el diluvio universal, es Gaia, la Madre Tierra. De ahí que en las epopeyas griegas antiguas, como en las de Homero, la Tierra esté asociada a valores de reproducción y a palabras como *fértil, fecunda, nutricia de muchos, fértil suelo*, etc. Este tipo de metáforas, que vinculan lo ecológico a lo doméstico y lo doméstico a lo político, serán continuas en el discurso político

republicano.

Otros excluidos fueron los esclavos y los metecos. Como hemos visto, las reformas de Solón redujeron el cuerpo de esclavos puesto que se impidió que los atenienses pudieran ser esclavizados, pero los esclavos se mantuvieron como el colectivo más bajo en la pirámide social. De hecho, fueron sin duda el sostén socioeconómico de la democracia ateniense. Por otra parte, los metecos pagaban impuestos y se podían registrar en el *dêmos* y participar en algunos procesos jurídicos, aunque siempre a través de un representante ciudadano.

Visto lo anterior, parecería injusto considerar la democracia griega, incluso en su versión radical, como una democracia directa o participativa. ¿Tiene sentido llamar democracia a una institución que excluye de la condición de ciudadano a determinados sectores sociales? Cabe plantear alguna reflexión al respecto. Los griegos consideraron que el sujeto político de ciudadanía excluía a mujeres, metecos, esclavos y varones menores de dieciocho años, pero también hoy en nuestras sociedades modernas se excluye de la misma condición, por ejemplo, a inmigrantes y varones menores de dieciocho años (y en algunos casos de más años). Como afirma Bovero, la exclusión de sectores viene marcada por la visión antropológica de cada sociedad, y no por su visión política. Así, lo que ha cambiado desde los antiguos hasta los modernos es la amplitud del concepto de «ciudadano», y no el concepto mismo. La ciudadanía, la democracia, no ha alcanzado a todos en ningún momento de la historia.

Una vez se ha delimitado el cuerpo de ciudadanos, que en Grecia serían los varones mayores de dieciocho años, cabe preguntarse si todos tienen la misma importancia o capacidad para tomar decisiones políticas. En el repaso anterior hemos comprobado que para algunos autores eso no debería ser cierto, mientras que otros, efectivamente, ayudaron con sus reformas a igualar el derecho formal de los ciudadanos y acercarse a la isonomía, o igualdad ante la ley.

Como hemos visto, siguiendo a Bovero, podemos describir gráficamente la isonomía como el círculo en el cual todos los puntos de la circunferencia, que serían los individuos, están a la misma distancia del centro, el poder. Esta es sin duda la idea que

mantenían los líderes como Pericles y los demócratas radicales. Para ellos, el pueblo es sabio y cada ciudadano es igualmente capaz de asumir los puestos del gobierno. Así, el sorteo era el mejor instrumento para acceder a las magistraturas, puesto que no discrimina entre ningún punto de la circunferencia.

Asimismo, otros pensadores griegos creían más adecuado ponderar esas capacidades de los ciudadanos a partir de distintos criterios, no solo restringiendo a determinadas clases sociales el acceso a los puestos del gobierno sino también a través de diseños institucionales. Como vimos, Aristóteles quería relegar la idiocia a los más pobres, gracias a un diseño mediante el cual la necesidad y el hambre les obligara a desistir de participar. Pero también Aristóteles abre la posibilidad de contar los votos de forma distinta según la clase social. De hecho, en su *Política*, Aristóteles consideraba que el voto debía tener un valor proporcional a la riqueza de la hacienda, de modo que el voto de un rico tuviera finalmente mucho más peso que el de un pobre.

Estas cuestiones han sido permanentemente debatidas por las diferentes tradiciones políticas, y son un foco de enfrentamiento entre la tradición del liberalismo, de carácter elitista, y la tradición republicana. Como ya hemos visto, no solo el acceso a la educación marca la predisposición de los ciudadanos a participar en la vida pública sino, y sobre todo, el diseño institucional. Ya pudimos comprobar en el capítulo 2 las diferentes trampas que pueden darse en el diseño de las instituciones, por ejemplo, de las leyes electorales, a fin de facilitar un resultado establecido de antemano. No es lo mismo diseñar unas instituciones democráticas pensando en que solo unos pocos son capaces de tomar las decisiones adecuadas que hacerlo pensando que todos tienen la misma capacidad para deliberar. No por casualidad ese es uno de los puntos de conflicto fundamentales entre el liberalismo y el republicanismo.

La palabra pública

No obstante, otro elemento para la reflexión subyace a las consideraciones anteriores. Porque si la pregunta es: ¿tienen todos la misma capacidad para tomar decisiones?, inmediatamente surgen

otras como: ¿todos los ciudadanos son aptos para entender la política?, ¿se puede aprender la política?

La disputa entre Sócrates y Protágoras (485-411 a. n. e.) puede ayudarnos a introducirnos en este asunto, que también se repetirá sucesivamente en adelante.

Por una parte, Sócrates, como Platón y Aristóteles, pensaba que existe una técnica política (*technê polítiké*) de modo que solo aquellos que la controlan pueden dedicarse al arte y cultura de la política. Siguiendo lo ya comentado, aquellos que tienen ocio son los que pueden ser virtuosos y capaces de tomar buenas decisiones; es decir, aquellos que son, dado el contexto social, la aristocracia. El resto de los estratos sociales está, *de facto*, incapacitado para ello. Para los demócratas radicales, sin embargo, todos los ciudadanos pueden hacer política, al ser una característica innata a todos. Así, a la política entendida como *technê* o *nomos* (adicción a lo natural) se opone la política como innato o proveniente de la *physis* o *phusis*.

La disputa prosigue cuando Sócrates le explica a Protágoras que lo que se aprende no está dado por la naturaleza y que, por el contrario, lo que viene dado por la naturaleza no puede ser aprendido. Así, Protágoras, que enseña política como filósofo, tiene un dilema: si acepta que la política se aprende, entonces el gobierno debe quedar en manos de aquellos que saben. Si por el contrario no se aprende, ¿qué hace él enseñando?

Lo que hace Protágoras es responder que la política se aprende como la lengua materna, en la medida en que todos nacen con capacidad para desarrollar sus habilidades (hablar) y que ello se consigue en función de la práctica. Así, Protágoras viene a decir que la política es un arte que es tanto natural como aprendido, y de esa forma puede justificar las instituciones de la democracia radical y la crítica a las instituciones antidemocráticas.

De ahí se sigue que en un plano de igualdad ante la ley, de isonomía, el poder no violento que toma el control es la palabra. Por ello, los debates se vuelven cruciales porque las decisiones que allí se toman determinan el futuro de la sociedad y, de hecho, incluso las vidas mismas. Por lo tanto, la capacidad de convencer, de ser elocuente, se vuelve una herramienta básica en la democracia griega, y por eso proliferan las escuelas de oratoria; muchos de los

grandes líderes griegos fueron grandes oradores, capaces de saber cuándo había y no había que hablar. Se cuenta, por ejemplo, que una vez hubo Pericles alcanzado su fama, limitó sus intervenciones en la Asamblea a las mínimas posibles, sabiendo que ya estaba revestido de la autoridad suficiente para decantar la decisión hacia su interés, reduciendo también de ese modo la exposición pública, siempre arriesgada.

Lo cierto es que en una sociedad democrática el desigual acceso a la información o a la palabra puede utilizarse para manipular, tergiversar y mover las voluntades hacia espacios de interés privado, y no solo en la democracia griega, donde tanto la condena a muerte de Sócrates como otros tantos juicios estaban influidos por los intereses políticos de los líderes, sino también en nuestras sociedades modernas. Está claro que quienes hoy controlan la televisión y, en general, los medios de comunicación, tienen la posibilidad de moldear las voluntades y en consecuencia las decisiones democráticas.

Para compensar esa circunstancia tenemos que compatibilizar la isonomía, o igualdad ante la ley, con la isegoría, o igualdad en el acceso a la palabra. Los griegos acuñaron la palabra isegoría para describir la libertad e igualdad en la palabra. A modo de símbolo, el orador que estuviese en posesión de la palabra durante una asamblea debía portar una corona democrática que expresara la inviolabilidad del derecho a la palabra. Como hemos visto, se trataba de un cambio radical frente a diseños institucionales anteriores, en los que la palabra estaba monopolizada por los aristócratas.

Más de dos mil años después, uno quisiera creer que la palabra pública sigue teniendo ese respeto y que, a pesar del paso del tiempo y de las particularidades del sistema político representativo, la palabra sigue siendo el elemento fundamental del sistema democrático. Uno quisiera creer, en definitiva, que los parlamentos actuales son los legítimos herederos de las asambleas griegas de la democracia radical. Sin embargo, desengañados y huyendo de la ingenuidad, no podemos sino aceptar que hoy eso dista mucho de ser así. Lo hemos visto en nuestra crítica a la democracia liberal representativa a lo largo del capítulo 2, tanto en la verdadera función del debate político como en el papel que desempeñan los

medios de comunicación.

Porque hoy el acceso a la palabra es tan desigual como lo es el acceso a la propiedad de los medios de comunicación. Todos los debates que tienen lugar en los parlamentos, más allá de su papel concreto en la actividad política, llegan a los ciudadanos mediados por una red de empresas de comunicación. Y estas empresas no solo ejercen presuntamente el papel de canalizador aséptico de la información, sino que también esconden intereses políticos de toda naturaleza. Así, en nuestras masificadas sociedades la palabra pública, expresada por los representantes del pueblo, muere torturada en su camino hacia los representados. Y los representados ni sueñan con poder hacer uso propio de la palabra misma. Los periodistas dignos, intérpretes y traductores de la palabra pública, se esfuerzan como pueden en trabajar, y no únicamente en tener un trabajo. Pero una y otra vez acaban colisionando con el doble muro de la tiranía de la audiencia y de la tiranía de los propietarios. La audiencia, el pueblo, no solo demanda sino que también se educa, y los propietarios saben muy bien cómo torcer la realidad para adecuarla a sus privados intereses pecuniarios, fenómenos estos inscritos en el marco de un sistema que prima la superficialidad, la banalización y la ganancia cortoplacista por encima de la profundidad, la sustancia y la crítica de la información. Triste destino el que le espera a una democracia caracterizada de tal forma.

En todo caso, también es importante no caer en la ingenuidad acerca del poder de la palabra. Sea aquí o en la Antigua Grecia, la palabra no siempre es suficiente para determinar el curso de la historia. Si uno pensara tal cosa podría fácilmente llegar a conclusiones parecidas a las de Fukuyama, para quien la desintegración de la Unión Soviética era también, y sobre todo, la derrota de las ideas de inspiración marxista. Si uno asume que los acontecimientos en el mundo real responden a la mejor o peor fortaleza de las distintas ideas en pugna, entonces puede concluir que la historia acaba siempre recompensando a las ideas y a las palabras que dicen la verdad. Es, desde luego, una visión ingenua. Lo cierto es que a veces, muchas veces, triunfan el mal, el egoísmo, la injusticia y la insolidaridad, y eso no otorga a sus justificaciones teóricas un mayor valor. Aun la mejor de las palabras puede perecer

en el mundo material por motivos muy distintos a su compromiso con la verdad.

En Estados Unidos, sin ir más lejos, las ideas socialistas fueron combatidas por el poder hasta el punto de que el senador McCarthy inició un proceso denominado «caza de brujas» con el que trató de extirpar de raíz las ideas de inspiración marxista. La criminalización no ya solo de las ideas, sino también de los colectivos que las profesaban —como los sindicatos y organizaciones socialistas, comunistas y anarquistas— fue una constante que, por supuesto, influyó en la mayor o menor expansión de tales ideas. Así las cosas, su difusión no dependió únicamente de que fueran ideas aceptadas o rechazadas por la población, sino que medió una poderosa red ideológica que buscaba, precisamente, neutralizar su difusión.

Solo con un majestuoso ejercicio de cinismo puede derivarse la fortaleza de unas ideas a partir de su grado de expansión en la base material de la sociedad. Nada nuevo. Ya mucho tiempo antes, en el siglo IV a. n. e., el extraordinario orador griego Demóstenes (384-322 a. n. e.) lo había advertido en sus discursos contra Filipo:

> Nosotros jamás hemos sido vencidos con palabras cuantas veces fue necesario defender nuestros derechos, ni ha dejado de parecer que obrábamos justamente; en la tribuna vencemos y somos superiores a los demás. Pero ¿acaso fracasan por eso los negocios de Filipo y mejoran los de nuestra ciudad? Al contrario. Después de nuestros discursos, él empuña las armas y acomete y se pone en peligro de perder cuanto posee, mientras nosotros permanecemos sentados, irnos diciendo cosas que son justas y otros escuchándolas. De modo que los hechos se imponen a las palabras, y los demás pueblos están a la mira, no de las verdades que decimos o diremos, sino de las acciones que ejecutamos. Ya que con eso no se salvan los que padecen injusticias; no son discursos lo que se necesita[1].

Así las cosas, las ideas compiten en terrenos de juego que están imbricados con la base material de la sociedad. No son, desde luego, espacios independientes. La palabra es el instrumento más poderoso cuando se da la isegoría, la igualdad en el acceso a la palabra, pero aun así no es inexpugnable. La palabra, como la

razón, puede ser doblegada por muchos medios distintos a la argumentación.

Las leyes y la tiranía de la mayoría

En el capítulo 2 vimos que las actuales democracias liberales representativas están caracterizadas por conformar un régimen constitucional en el que la norma suprema, la Constitución, establece los límites de la democracia. Esto quiere decir que la ley embrida a la democracia, en el sentido de que marca qué puede ser votado y qué no, aunque habilite, naturalmente, mecanismos que permiten modificar esos mismos límites.

Esta idea de una ley por encima de la democracia se debatió también en la Antigüedad. Se trata además de una polémica íntimamente relacionada con las que acabamos de ver y, muy especialmente, con aquella sobre la aptitud de los ciudadanos para poder tomar decisiones. Y es que en una democracia ideal, donde se dieran tanto la isegoría como la isonomía, y con el sufragio extendido al máximo número de individuos, no solo las virtudes de los ciudadanos se trasladarían a decisiones colectivas sino también sus fallos. Es decir, si la mayoría de los ciudadanos son analfabetos, irracionales, impulsivos o masoquistas, las decisiones públicas democráticas resultantes también lo serán.

Desde luego, tenemos datos más que suficientes para dudar en muchas ocasiones de la opinión mayoritaria de la población, o de la opinión de las multitudes en general. A pesar del paso de los años, una reciente encuesta señalaba que el 33 por 100 de los estadounidenses no creía en la evolución[2], mientras que en plena guerra fría únicamente el 38 por 100 de los norteamericanos sabía que la URSS no formaba parte de la OTAN[3]. Claro que a veces los dirigentes políticos no están mucho mejor informados, puesto que un alto cargo del PSOE —y exministro de la Presidencia— como Ramón Jáuregui (1948) llegó a afirmar en televisión que la OTAN «nos ayudó a combatir contra los nazis»[4], a pesar de que la OTAN fue creada en 1949, cuatro años después del final de la Segunda Guerra Mundial. Por otra parte, un estudio de 2010 indicaba que los jóvenes españoles mostraban bastante tolerancia hacia la pena de muerte por delitos muy graves, a la que asignaban una nota de

4,63 sobre 10, teniendo en cuenta que este tope significaba «completamente admisible» y un 1 suponía «completamente inadmisible»[5]. Como se sabe, en otras partes del mundo la intolerancia frente a la homosexualidad o hacia personas de otras etnias sigue siendo dominante y una opción mayoritaria, junto al recurso a los linchamientos populares.

En la Antigua Grecia, donde incluso los tribunales de justicia estaban formados por ciudadanos griegos, elegidos por sorteo, la mayor o menor elocuencia podía determinar si había o no condena y de qué tipo. Precisamente uno de los juicios más famosos de la historia, el que acabó con la vida de Sócrates, tuvo lugar en estas condiciones. Durante el juicio, Sócrates fue en primer lugar considerado culpable por un total de 281 votos. Posteriormente, y tras la ácida intervención defensiva de Sócrates, más empeñado en corregir a los jueces que en convencerlos, un total de 360 votos lo castigaron con la pena de muerte[6]. Así, efectivamente, parece que muchos votaron su ejecución aun considerándolo inocente. Se podría decir que Sócrates fue ejecutado democráticamente.

El juicio a Sócrates permite abrir otra brecha de reflexión en torno a la relación entre justicia y democracia. Tenemos claro que la mayoría votó a favor de la muerte de Sócrates, y a ello se referirían los críticos de aquella sentencia como una tiranía de la mayoría. Pero lo que no se ha determinado es si la condena fue justa o no, es decir, si obedeció a la razón o no. Para pensadores como Carlos Fernández Liria[7], la democracia griega no fue solo la lucha entre los oligarcas y los demócratas, sino también un primer escenario de lucha que enfrentó a los sofistas y demagogos, por un lado, y a los que, como Sócrates, consideraban que lo más importante era la verdad y la ley. Dado que lo democrático y lo justo no tienen por qué necesariamente coincidir, como en este caso, en una sociedad donde lo primero —la mayoría aritmética— se impone a lo segundo —el uso del logos, el razonamiento— las decisiones pueden tomarse injustamente.

Por ello incluso así, con todos los ciudadanos teniendo idéntico acceso a la palabra, caben la manipulación y la toma de decisiones injustas de la mayoría contra la minoría. La idea gira en tomo a la siguiente pregunta: ¿qué hay por encima de la voluntad del pueblo? Algunos, como Sócrates, y después los pensadores de la Ilustración,

pueden responder que la ley. De ahí que en nuestras sociedades modernas sea normal limitar la democracia a través de la ley. La ley, o su exponente más alto, la Constitución, se convierte en el marco dentro del cual opera la democracia. Como hemos dicho, se trata de una forma de embridar la toma de decisiones colectivas. De hecho, suele decirse que es el paso de una sociedad donde gobiernan los hombres hacia una sociedad donde gobiernan las leyes.

Sin embargo, inmediatamente nos preguntamos: ¿quién hace la ley? Naturalmente, en una sociedad desarrollada es el propio pueblo quien escribe la Ley. Ahora bien, el criterio con el que se pretende redactar las leyes es, en nuestras sociedades constitucionales, la razón. Pero como nadie puede otorgarse la capacidad de tener siempre razón, estamos abocados a un permanente diálogo dialéctico entre el pueblo, que vive bajo la ley, y la ley misma, redactada por el pueblo.

Por lo tanto todo ello puede dar lugar a múltiples posibilidades constitucionales, producto todas ellas del momento histórico y, más concretamente, de la correlación de fuerzas entre clases sociales. De ahí que debamos tenerlo muy presente a la hora de apostar, como hacemos, por un proceso constituyente que ponga en marcha una Tercera República en España.

De los antiguos a los modernos

Los debates abiertos por los pensadores antiguos, republicanos griegos y romanos, quedaron marginados hasta que muchos siglos después, durante el Renacimiento, se recuperaron algunos de ellos. Fue entonces cuando regresó la vigencia del republicanismo y de los debates que habían planteado los antiguos. Eso sí, ahora el contexto era diferente, pues un nuevo sistema económico, el capitalismo, estaba emergiendo junto con las doctrinas utilitaristas y liberales. Estas proponían una nueva forma de entender la política y la comunidad humana, dando respuestas muy diferentes a las que habían aportado los demócratas republicanos de la Antigüedad.

5

REPUBLICANISMO Y LIBERALISMO

Tras la desintegración del Imperio Romano, el norte de Italia quedó dividido en distintas comunidades con mucha autonomía, llamadas *comune*, que no vivieron bajo un sistema puramente feudal. Muchas ciudades eran gobernadas por cónsules que se cambiaban cada pocos años, lo cual contrasta con el resto de Europa y sus monarquías hereditarias. La libertad e independencia de estas ciudades fue constantemente amenazada tanto por los diferentes imperios que se formaban en Europa como por los propios papas imperiales.

En ese contexto surgen pensadores como Marsilio de Padua (1275-1342), que elaboraron doctrina con el objetivo de independizar el poder político del poder eclesiástico, persiguiendo el mantenimiento de ciudades-estado laicas y autónomas. Las ideas de Marsilio invertían la relación Estado-Iglesia, y eran por lo tanto realmente subversivas… ¡Hablamos del siglo XIII! No obstante, finalmente y durante el mismo siglo las ciudades-estado del norte de Italia acabaron sucumbiendo ante los enemigos externos e internos, y se entró en un período de sucesión de regímenes tiránicos y regímenes oligárquicos.

Sin embargo, algunas ciudades resistieron el empuje oligárquico y tiránico durante importantes períodos de tiempo, como es el caso de Florencia. Aquella ciudad, que ofreció a Occidente el

florecimiento de las artes y la cultura, también vivió el renacimiento de los autores clásicos. En Florencia nacería, precisamente, el principal pensador republicano del Renacimiento occidental, Nicolás de Maquiavelo
(1469-1527)
.

MAQUIAVELO Y EL GOBIERNO MIXTO

Con el surgir de relaciones mercantiles de tipo capitalista, Europa fue viendo como emergían también nuevos estratos sociales, y muy particularmente una nueva y cada vez más poderosa clase social: la burguesía. Esta, formada por banqueros y comerciantes articulados en gremios, se enfrentaba en múltiples ocasiones a una aristocracia tradicional, vinculada a estructuras feudales y de propiedad de tierras. Aquellas pugnas llevaban a distintas constituciones que, en función de la correlación de fuerzas, daban lugar a estructuras políticas más o menos favorables a la burguesía.

En Florencia, la Constitución de 1293 consolidó un sistema de gobierno en el que el acceso a los cargos públicos estaba limitado a los profesionales y comerciantes más ricos. Y aunque desde los sectores populares, los llamados *popolani*, se intentaron modificaciones de tipo democrático a través de numerosas revueltas, la burguesía naciente pudo consolidar su presencia en el poder político. Sin embargo, también Florencia caería bajo la tiranía, como el resto de las ciudades-estado.

La familia de los Médici, banqueros con gran capacidad económica, tomó el poder político de Florencia de forma tiránica, apoyándose en la base popular y enfrentándose a otras grandes familias aristocráticas. No obstante, en uno de los períodos en que los Médici son expulsados de Florencia, y durante el liderazgo del monje Savonarola, se produce un debate que se repetirá en numerosos episodios políticos. Se trata del debate sobre el tipo de gobierno republicano.

En la desconfianza hacia la masa, el pueblo, al estilo de Aristóteles y los pensadores de la democracia templada griega, algunos sectores apostaban por una república aristocrática. En dicho diseño se proponía contrapesar al existente Gran Consejo,

asamblea formada por tres mil personas, con un Senado formado por aristócratas que supieran guiar al pueblo de manera adecuada. Aquí vemos un instrumento aristocrático que se repetirá sistemáticamente a lo largo de la historia: el Senado. Este instrumento siempre aparecerá vinculado a la necesidad de corregir el comportamiento de las masas, de la mayoría de los ciudadanos.

Otros sectores, sin embargo, apostaron por una república popular, que no contara con la existencia de la institución senatorial. La victoria, por extraño que pudiera parecer, cayó del lado de los republicanos populares, si bien en 1512 la familia Médici lograría recuperar el poder gracias a la intervención militar de las tropas españolas. En 1527 habría aún un intento más con la proclamación de otra nueva república, pero con una existencia efímera de tan solo dos años, hasta que los Médici volvieron de nuevo, esta vez con ayuda del papa
Clemente VII
.

Pero para entonces el principal teórico del republicanismo renacentista, Nicolás de Maquiavelo, ya había publicado sus opiniones, fundamentalmente en dos libros, *El príncipe* y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

Maquiavelo se reconoce a sí mismo como un estudioso de los autores clásicos, y muy especialmente retoma en sus análisis políticos las ideas de Cicerón y Aristóteles. De hecho, para algunos autores Maquiavelo es una especie de resumen del Renacimiento, lo que naturalmente se ve favorecido por haber nacido en la ciudad que encabezó la revolución artística. Su pensamiento encuentra la guía en el pasado, sobre todo en el de la República romana.

Para Maquiavelo, la virtud pública, la del gobernante, es distinta de la del hombre privado. Esta separación, que independiza la moral privada de la pública, y sobre la que tanto insistirá Gramsci, es propia del pensamiento renacentista. De hecho, la moralidad no debería influir en la toma de las decisiones adecuadas, ya que para el autor florentino, eminentemente práctico, lo que debería guiar una actuación es solo su eficacia. Esta división, tan aséptica, llevará a Maquiavelo a recomendar en *El príncipe*, libro dedicado precisamente a un déspota de los Médici, que no siempre debe perseguirse la verdad y que puede ser más conveniente hacer uso de

tretas, mentiras y otras farsas para conseguir el objetivo deseado. Por todo ello vale pasar por encima de cualquier principio, fe religiosa o virtud moral. Las circunstancias son las que mandan y encuadran la acción. De ahí la actual expresión coloquial «actuar maquiavélicamente».

Maquiavelo, en su estudio sobre la República romana, llegará a la conclusión aristoteliana del término medio en el sistema de gobierno. Así, siguiendo las ideas de la democracia templada griega y de pensadores romanos como Cicerón, Maquiavelo apostará por un gobierno mixto. La interpretación que hace de la historia romana, descrita como un proceso de evolución y maduración, no deja lugar a dudas. Según esta visión, la caída de la monarquía romana no fue realmente completa, ya que aquellos que habían dado soporte a la misma fueron los que se nombraron inmediatamente cónsules para mantener el aspecto monárquico en el Gobierno. Posteriormente, el elemento aristocrático quedaría representado por el Senado y al final, y con motivo de las revueltas populares, el pueblo también tendría su parte. De esa forma se obtenía la combinación de regímenes o sistemas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. En el caso de la República romana, Maquiavelo se posicionó junto a Cicerón y en contra de Julio César, al considerarlo un hombre funesto.

Este último aspecto es importante, ya que para Maquiavelo el pueblo es el «guardián de la libertad», el que fiscaliza la estructura política en su conjunto. De hecho, Maquiavelo tiene una confianza notable en la capacidad del pueblo para tomar buenas decisiones, al menos el mismo tipo de confianza que delega en los aristócratas. De ahí que elogie los conflictos de clase, por ejemplo, entre patricios y plebeyos romanos, como germen de soluciones justas que permitan mantener el equilibrio y la paz social. Así se garantizaría que ningún grupo pudiera ahogar la libertad del resto. Maquiavelo valora especialmente al pueblo porque, según dice, tiene el deseo de no ser mandado, en oposición a los aristócratas, que buscan mandar sobre el resto. En favor de la paz social, Maquiavelo recomienda moderación en la riqueza individual, sabedor de que las grandes desigualdades en el interior de la república pueden ser el motivo de su caída.

De esta forma, Maquiavelo pone dos interesantes elementos de

reflexión encima de la mesa. El primero, que el conflicto social existe, y no es perverso sino todo lo contrario. El segundo, que no hay comunidad política posible —y en consecuencia una república — en un contexto de desigualdad. Volveremos más tarde sobre estas ideas para sacarles todo el jugo.

Además, para el autor florentino una república no puede subsistir sin buenas leyes y sin ejército propio, algo que reconoce especialmente en la República romana. En otro orden, la religión aparece en Maquiavelo como un elemento al servicio del mantenimiento de la paz, y sería un equivalente de la educación, en la medida en que permite mantener cohesionada a la población en torno a una serie de principios y valores comunes y de apoyo a la república. También recomienda Maquiavelo un buen sistema judicial y administrativo que tanto premie como castigue adecuadamente a quienes favorezcan o perjudiquen al Estado, e insta a mantener un sistema vigilante frente a los individuos demasiado ambiciosos.

Para Maquiavelo, lo que permitió a Roma ser una gran potencia fue la virtud. Pero por esta noción él entiende la capacidad política y el acierto en los medios y la ejecución, es decir, una suerte de habilidad tecnocrática revestida de un fuerte y explícito patriotismo. De hecho, el sueño del pensador florentino era ver como su ciudad encabezaba la deseada unificación italiana. Para promover esa virtud, Maquiavelo considera útil recurrir a la educación, la religión y la participación política. Sugiere que estos instrumentos pueden servir para que los ciudadanos sean virtuosos y puedan mantener el bien mayor, la república. En definitiva, para Maquiavelo esta república no puede durar sin leyes justas, pero tampoco sin conflictos sociales que promuevan equilibrios entre clases ni sin ciudadanos virtuosos.

La revolución inglesa[1]

Aunque nuestro imaginario colectivo vincule automáticamente al Reino Unido con la monarquía, no siempre hubo una relación armoniosa entre el pueblo británico y los monarcas. El mejor ejemplo fue la ejecución en 1649 de
Carlos I

, que dio paso a la Primera República Inglesa. La Revolución de 1642 fue, de hecho, la primera revolución que aunó una suerte de mezcla entre principios republicanos y protoliberales o utilitaristas.

El tiempo en el que se sitúa la Revolución Inglesa es el inmediatamente posterior a los absolutismos monárquicos en toda Europa. El filósofo Thomas Hobbes
(1588-1679)
justificará el poder absoluto a partir de los beneficios que concede a los individuos, tales como la paz, pues estos de natural serían seres violentos y caóticos. En Inglaterra dicho absolutismo estaba representado por la dinastía de los Tudor, iniciada en el
siglo XV
. No obstante, los Tudor fueron una dinastía casi siempre respetuosa con la Carta Magna y la *common law*, o costumbres judiciales, las cuales se situaban por encima de cualquier institución. Sin embargo, a la muerte de la última reina Tudor,
Isabel I
, y con la llegada de la dinastía de los Estuardo, la cosa cambió. Esta nueva dinastía, procedente de Escocia, defendía la idea según la cual la Casa Real tenía un designio divino y estaba por encima de toda ley e institución. Para
Jacobo I
, por ejemplo, la masa era demasiado estúpida para no depender de un rey. Aunque era una idea en consonancia con la ideología dominante en toda Europa, fue suficiente para que en Inglaterra se dispararan los conflictos entre la monarquía y el resto de las instituciones, tales como los tribunales y el Parlamento, imbricadas todas ellas, en distintas formas, en las monarquías anteriores.

Durante el reinado de
Carlos I
(1600-1649)
se disolvió el Parlamento en numerosas ocasiones, fruto de los choques con aquellos diputados que reclamaban propuestas como que los nuevos impuestos exigiesen la autorización parlamentaria. El absolutismo de
Carlos I
, las desigualdades económicas y sociales crecientes y el acercamiento inglés a las monarquías católicas del continente

europeo incrementaron la animadversión contra la monarquía. En una de las ocasiones,
Carlos I
intentó amañar unas elecciones al Parlamento a fin de que el resultado fuese una institución sometida al deseo monárquico. Sin embargo, salió mal la jugada y el resultado fue el conocido como «Parlamento Largo», de mayoría crítica con la política del rey. Así las cosas,
Carlos I
convocó otro parlamento entre sus allegados, con los nobles más cercanos, al que definió como «Parlamento Auténtico». Se dieron en el mismo tiempo, en consecuencia, dos parlamentos que se disputaban la legitimidad y combatían militarmente. Daba inicio la guerra civil.

No obstante, para algunos autores la guerra civil no fue la primera de las revoluciones modernas sino la última de las guerras de religión. El régimen de represión con el que mantenía su poder
Carlos I
se sustentaba en posiciones religiosas propapistas, mientras que la sociedad inglesa era más partidaria de visiones de la religión más heterodoxas. Pero, además, la visión católica en el plano religioso iba acompañada por un incremento del peso de la Iglesia en la sociedad y un debilitamiento de las instituciones civiles como el Parlamento. Llegados a este punto, la lucha contra
Carlos I
aglutinó a nobles, artesanos y campesinos en un mismo bando.

El Parlamento Largo logró organizar un ejército radical, llamado *new model army*, compuesto por una heterogeneidad de clases sociales y de pensamientos políticos. A la cabeza de la facción más moderada se situaba Oliver Cromwell
(1599-1658)
, mientras que en las facciones más radicales se situaban los niveladores (*levellers*) y los cavadores (*diggers*). Los más moderados, que representaban a los terratenientes y los grandes propietarios, trataron de negociar con
Carlos I
durante todo el conflicto, buscando una solución intermedia. Por otra parte, los niveladores y cavadores apostaron directamente por

la ejecución del rey y la abolición de la monarquía. Finalmente, estos últimos lograron imponerse incluso en contra de la opinión mayoritaria del Parlamento y probablemente de la sociedad inglesa (en un tiempo en el que las repúblicas eran impensables).

Como hemos dicho, en el ejército de Cromwell se alistaron personas de todas las clases sociales. Y había notables diferencias entre ellos. A los terratenientes representados por Cromwell podían oponerse los niveladores, soldados que representaban a los artesanos y a los pequeños propietarios. Los niveladores reclamaban la extensión del derecho al voto, mayor tolerancia religiosa, medidas asistenciales para los desvalidos y la prohibición de la prisión por deudas. No obstante, no eran necesariamente republicanos, y no ponían en cuestión la propiedad de la tierra. De hecho, años más tarde no dudarían en unirse al naciente pensamiento liberal. Los cavadores, por su parte, se consideraban a sí mismos los verdaderos niveladores en tanto que se oponían a los cercamientos de tierra privados y exigían la abolición de la propiedad privada de la tierra. Este sector representaba realmente el ala izquierdista de los niveladores y estaba formado por trabajadores asimilables al proletariado.

Al término de la guerra civil,

Carlos I

fue ejecutado y la república, instaurada. Se aprobó el Agreement of the People, una constitución que otorgaba el poder legislativo a un Parlamento elegido cada tres años, y el poder ejecutivo al Consejo de Estado. No obstante, el Parlamento intentó aprobar una ley de perpetuación en el poder, lo que empujó a Cromwell a desalojar la cámara. Sin embargo, la acción de Cromwell fue un verdadero golpe de Estado que instauró una dictadura militar. Creó un Consejo de Estado formado por trece miembros, la mayoría de los cuales eran oficiales del ejército, y terminó constituyendo un nuevo Parlamento de Santos, formado por diputados que se otorgaron la misión de instaurar en Inglaterra el Reino de Cristo en la Tierra. Paradójicamente, este episodio permitió avances sociales tales como la aprobación del matrimonio civil, la eliminación de algunos privilegios eclesiásticos de los ricos y la aprobación de leyes a favor de los presos que lo habían sido por deudas. Todo aquello terminó con la autodisolución del Parlamento y la proclamación de

Cromwell como Lord Protector de la república. El sistema cromwelliano fue una dictadura que tomó rasgos aparentes de democracia republicana y que terminó sucumbiendo tras su muerte ante los elementos monárquicos ingleses (apoyados, eso sí, por las monarquías francesa y española).

Los dos pensadores republicanos ingleses más conocidos fueron John Milton
(1608-1674)
y James Harrington
(1611-1677)
. Ambos revelaron un republicanismo muy distinto al de autores anteriores, aunque en cierta medida se habían visto influenciados por ellos, especialmente por Aristóteles. Y ambos tenían una particularidad propia del republicanismo inglés: su fanatismo religioso. Sus textos estaban llenos de citas de los autores clásicos pero también de citas bíblicas.

Para Milton, por ejemplo, el diseño republicano debía ser extraordinariamente elitista. Así, los gobernantes solo podían ser aquellos que fueran virtuosos, pero bajo un concepto de virtud muy estrecho y esencialmente religioso. Harrington, por otra parte, apostaba más por un diseño institucional de pesos y contrapesos, y en realidad a ninguno de ellos les importaba la monarquía como problema ya que aceptaban que pudiera tener un determinado papel mientras estuviese limitado por el Parlamento y las leyes. Como Maquiavelo, Harrington creía necesaria la igualdad en riqueza de los ciudadanos para poder sostener la república en el tiempo, así como un pueblo en armas que pudiera enfrentarse a posibles tiranos. Asimismo, para Harrington, como para Aristóteles, debían quedar fuera del círculo de ciudadanos todos aquellos que no fueran propietarios, dado que sin propiedad se carecía de independencia. Tanto Milton como Harrington, aunque particularmente este último, se mostraron decepcionados por la experiencia republicana y fueron críticos con lo que Harrington llamó la «tiranía republicana» de Cromwell.

Aunque la obra de Harrington no fue muy seguida en su tierra, donde murió tras ser encarcelado por
Carlos II
, sí supuso una gran influencia para los pensadores norteamericanos

que iniciaron la República de Estados Unidos.

En todo caso, tras la restauración monárquica de 1660 llegó la Revolución Inglesa de 1688, llamada Gloriosa. A partir de ese momento triunfaría la monarquía parlamentaria y el republicanismo quedaría marginado. Uno de los filósofos que interpretó la revolución de 1688 desde los nacientes postulados liberales fue John Locke
(1632-1704)
, considerado precisamente el padre del liberalismo.

La filosofía de Locke se separa del absolutismo de Hobbes y sitúa la propiedad como uno de los elementos propios del derecho natural, que sería lo que se encuentra por encima de cualquier institución o ley. Así, para Locke la propiedad privada sería anterior a la sociedad civil, y el gobierno no tiene más fin que la conservación de la propiedad. Ese gobierno solo necesita leyes, jueces y una policía. El poder más elevado sería el poder legislativo, que podría legislar dentro de los límites impuestos por los derechos naturales, esto es, fundamentalmente por el derecho a la propiedad. Locke entiende que si se vulnerasen tales derechos, o el de libertad, estaría legitimada la sublevación de los gobernados, puesto que la relación entre gobierno y gobernados es de confianza y debe poder revocarse.

Además, el pensamiento de Locke es laico, conservador y hedonista, ya que entiende que la «mayor felicidad no consiste en gozar de los mayores placeres, sino en poseer las cosas que producen los mayores placeres». De ahí que la participación política sea vista como una carga y que la representación política legítima pueda y deba liberar. Es el reflejo del naciente espíritu burgués, que ya conseguía ir consolidándose en el poder por todo Occidente.

La revolución estadounidense

Durante mucho tiempo, la Revolución Estadounidense ha sido interpretada por la teoría política como una revolución esencialmente basada en el pensamiento liberal de Locke. Sin embargo, los estudios más recientes han demostrado que la influencia de la tradición republicana ha sido aún mayor. Los autores clásicos, especialmente los romanos, y la interpretación que

de ellos hicieron los republicanos ingleses que hemos visto más arriba, fueron las influencias más notables, al menos durante el inicio del proceso revolucionario y en el período que media entre la Declaración de la Independencia, en 1776, y la Constitución Federal de 1787.

No obstante, la política de lo que luego fue Estados Unidos estuvo desde el principio marcada por singularidades. Para empezar, las colonias inglesas en América fueron constituyéndose no como parte de alguna estrategia de la Casa Real sino gracias a la iniciativa privada. La primera colonia, en Virginia, fue de hecho creada a través de acciones por parte de una compañía. Otras lo fueron por parte de sectas religiosas, otras por compañías privadas, pero siempre de forma desordenada y, no lo olvidemos, criminal y violenta con los aborígenes. Efectivamente, como recuerda Howard Zinn
(1922-2010)
, «la invasión europea de los pueblos indígenas de las Américas» fue «una historia de conquista, esclavitud y muerte»[2].

Dado ese comienzo, los intentos de levantar estructuras políticas necesariamente tuvieron que separarse de los fundamentos políticos ingleses. Para empezar, en las colonias no existían ni aristocracia ni monarquía, dado que estas se situaban en el otro lado del Atlántico, y a excepción de unas pocas familias muy ricas la mayoría de la sociedad mantenía cierta igualdad en la distribución de la riqueza. Así, aunque los pensadores norteamericanos elogiaban el sistema político inglés, no podían simplemente replicarlo tras la independencia. No obstante, sí trataron de definir un sistema lo más parecido posible, puesto que, en definitiva, siempre consideraron que se trataba del tipo ideal de gobierno. Ahora bien, la batalla de las ideas entre la tradición republicana y la tradición liberal, ganada por esta segunda, no fue breve ni aséptica.

De hecho, a la hora de definir el tipo de estructuras políticas cabía mucha reflexión al respecto, y con motivo de la Declaración de la Independencia, en 1776, y de la proclamación de la Constitución Federal, en 1787, se sucedieron los debates.

En primer lugar, y con motivo de la Declaración de la Independencia, escrita por Thomas Jefferson
(1743-1826)

con la colaboración de Benjamin Franklin
(1706-1790)
y John Adams
(1735-1826)
, pareció dominar una visión republicana tradicional. Así, Jefferson era partidario de una república agraria de pequeños propietarios y consideraba esencial que los representantes gobernaran con el consentimiento de los representados, lo que para él era una suerte de derecho natural cuya violación podía justificar una rebelión. Casi de la misma forma que Maquiavelo, Jefferson consideraba que las rebeliones eran necesarias para los gobiernos. Por otra parte, Jefferson no consideraba, a diferencia de Locke, que la propiedad fuese un derecho natural. No en vano, aseguró que «todos los hombres son creados iguales, son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los que se cuentan la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Una vez las tesis de Jefferson perdieron en el debate constitucional, en el cual él advirtió de los peligros de crear una oligarquía centralista, contribuyó a fundar el Partido Republicano (actual Partido Demócrata).

Por su parte, John Adams apostaba por un gobierno en el que hubiera un poco de democracia, un poco de aristocracia y un poco de monarquía: el ya clásico gobierno mixto. Consideró que el pueblo sí podía obrar mal y que había que establecer los mecanismos para impedir la tiranía de la mayoría.

El debate posterior en torno a la Constitución Federal de 1787 mantuvo similitudes con las visiones anteriores, pero finalmente fue decantado a favor de posiciones mucho más liberales y aristocráticas. Los debates enfrentaron, en grandes líneas, a dos posturas generalmente antagónicas. De un lado estaban los antifederalistas, que trataron de mantener un sistema republicano que consideraban el más democrático, mientras que por otro lado estaban los federalistas, quienes apostaban por estructuras más liberales.

En el lado de los antifederalistas, que se oponían a aquella Constitución, se situaron dos escritores anónimos que firmaban como Brutus y como The Federal Farmer. Defendían posiciones ideológicas conservadoras, en tanto que buscaban mantener el *statu quo* de los estados ya existentes, y bastante ancladas en el papel de

la propiedad de la tierra. Para ellos lo ideal hubiera sido centralizar en el Estado Federal un mínimo de competencias, tales como las relaciones exteriores y la acuñación de moneda, pero dejando en los estados el grueso de la política. Consideraban, por lo general, que un sistema republicano no podía subsistir en un territorio tan extenso.

De hecho, para los antifederalistas un gobierno tan alejado de la ciudadanía llevaría necesariamente a un sistema de representación que impediría que los representantes fuesen una réplica a pequeña escala del conjunto de la sociedad. Así, denunciaron que, dado el tamaño de las circunscripciones, al final los elegidos serían aquellos que fuesen más conocidos y populares, lo cual coincidiría con aquellos más ricos e influyentes. Llegaron a afirmar con firmeza que «nueve veces de diez los hombres de las clases altas de la comunidad serán elegidos». Debido a esta distancia, tanto geográfica como de clase, creyeron que los representantes no podrían nunca estar bien informados de los sentimientos y necesidades de los representados, todo lo cual mermaría la confianza en el gobierno. Hay que tener presente que para los antifederalistas la representación debía ser un vínculo firme, de tal forma que los representantes fuesen verdaderamente dependientes de los representados. Para ellos, en definitiva, la Constitución no respetaba los principios de un gobierno mixto sino que instauraba una suerte de oligarquía, creando una aristocracia desde cero.

Los antifederalistas tampoco estuvieron de acuerdo con la independencia absoluta de los tribunales de justicia, ya que consideraban que la presencia popular debía estar garantizada en aquellas instituciones. Asimismo, los antifederalistas criticaban que la virtud, asociada también aquí a aspectos religiosos, no podría ser fomentada desde un gobierno tan alejado y que controlara tan vasto territorio.

En el bando de los federalistas destacaron Alexander Hamilton
(1757-1804)
y James Madison
(1751-1836)
, aunque este último dio un giro político al final de su vida a favor de los antifederalistas. Los federalistas apostaban por un sistema de contrapesos que pudiera limitar los excesos de la voluntad popular.

Eran partidarios de un gobierno fuerte alejado en cierta medida de la ciudadanía, porque para ellos las comunidades pequeñas que se autogobernaban habían mostrado siempre comportamientos egoístas e injustos. Para Madison, por ejemplo, era imprescindible neutralizar las pasiones y el egoísmo faccionalista de las gentes normales. Por eso apostaba por un sistema de representación donde se escogiese a personas que buscaran el beneficio comunitario.

Además, los federalistas creían que la Constitución Federal integraba todas las ventajas de un gobierno republicano pero también las de una monarquía. La razón estriba en que para ellos era importante la figura de una sola persona que dispusiera de amplios poderes. Y la encontraron en el presidente de Estados Unidos, que «con sus enormes facultades y sus características cuasi carismáticas es netamente monárquica, aun estando dentro de la constitucionalidad más estricta»[3].

La Revolución Estadounidense finalizaba pues con un sistema político liberal que abandonaba la tradición republicana de libertad como participación política e instauraba una definición de libertad como limitación del poder y salvaguarda de derechos naturales, muy concretamente del de propiedad. Pero aún habría en el mismo siglo una oportunidad más para la tradición republicana, esta vez al otro lado del Atlántico.

La revolución francesa[4]

Fue la revolución más masiva y radical de todas, y creó un patrón para todos los movimientos revolucionarios posteriores. La Revolución Francesa conformó el moderno mundo occidental en sus aspectos políticos e ideológicos, determinando el vocabulario (por ejemplo, los conceptos políticos de *izquierda* y *derecha* provienen de entonces), los códigos jurídicos e incluso el sistema métrico decimal.

Podemos considerar la Revolución Francesa una consecuencia directa de la Revolución Estadounidense, aunque no por motivos ideológicos sino económicos. La monarquía francesa había ayudado a Estados Unidos en su guerra de independencia contra Inglaterra, y posibilitó de hecho la victoria final. Sin embargo, esta se logró a costa de la bancarrota del Estado francés, dado que la deuda generada durante la contienda terminó por hacerse imposible de afrontar.

En 1787 la monarquía convocó a los Estados Generales, una asamblea feudal que no se reunía desde 1614, para tratar de resolver el problema económico. Esta convocatoria coincidía con una enorme crisis económica y social, y finalmente derivó en una revolución. Como recuerda Eric Hobsbawm
(1917-2012)
«los pobres rurales estaban desesperados y desvalidos a causa de los motines y los actos de bandolerismo; los pobres urbanos lo estaban doblemente por el cese del trabajo en el preciso momento en que el coste de la vida se elevaba»[5]. Los Estados Generales estaban compuestos por tres estratos sociales: nobleza, clero y el llamado Tercer Estado. Este último, disconforme con las reglas de votación que aseguraban el dominio de los dos primeros estratos, se rebeló y junto con la parte popular del clero formó la Asamblea Nacional en junio de 1789. Los participantes en esta asamblea se prometieron no salir de allí sin una nueva Constitución, pero entonces el rey ordenó disolver la Asamblea Nacional. Finalmente, el 9 de julio de 1789 la Asamblea Nacional se rebautizó como Asamblea Nacional Constituyente y fue aceptada por el rey.

El 11 de julio el rey modificó su gobierno, lo cual fue interpretado como un golpe de Estado y provocó movilizaciones por todo París. Así, la toma de la Bastilla se produjo el 14 de julio de 1789 y sirvió como fin del símbolo fundamental del Antiguo Régimen. La revolución se extendió por toda Francia y en la Asamblea Nacional se comenzaron a aprobar medidas destinadas a abolir los privilegios de la nobleza y el clero. Además, en agosto de 1789 se aprobó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, precedente histórico de la actual Declaración de los Derechos Humanos. La originalidad estribaba en que se establecían derechos fundamentales de carácter universal y aplicables en consecuencia a todos los hombres de todas las épocas. Era sin duda el resultado de la influencia de la Declaración de la Independencia de Estados Unidos de 1776 y más generalmente de los principios y valores de la Ilustración. A pesar de todo, dicha Declaración excluía a las mujeres, razón por la cual en 1791 la escritora Olympe de Gouges
(1748-1793)
escribió la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la

Ciudadana.

Ya en 1791 se aprobó la conocida como Constitución girondina, en la que se frenaban los excesos democráticos y se mantenía la monarquía constitucional. La Asamblea estaba formada por miembros de los llamados *feuillants* (partidarios de no derrocar al rey), los girondinos (republicanos representantes de la gran burguesía) y los jacobinos y *cordeliers* (que representaban a la pequeña burguesía y a las capas más populares). Los debates dieron como resultado una Constitución moderada, caracterizada especialmente por la creación de una división entre los ciudadanos activos y los ciudadanos pasivos. Tal división pretendía restringir los derechos políticos en función de la capacidad adquisitiva de los ciudadanos, puesto que se establecía la obligación de pagar impuestos para poder disfrutar de los mismos. Fue una Constitución muy combatida por el ala izquierda, es decir, por los jacobinos y *cordeliers*.

En jimio de 1791 el rey
Luis XVI
fue detenido cuando huía hacia el extranjero, donde pretendía poner en marcha una conspiración con las monarquías extranjeras para restaurar el régimen absolutista.

En 1792 estallaba la revolución y comenzaba la guerra contra las potencias extranjeras, mientras el rey era encarcelado. Efectivamente, los reinos de España, Portugal, Nápoles, Cerdeña, Prusia, Inglaterra, la monarquía de Habsburgo, el Sacro Imperio Romano Germánico, el Imperio Otomano y los realistas franceses fueron algunos de los oponentes a los que se enfrentó la Revolución Francesa durante muchos años por la vía armada. Un contexto nada sencillo para hacer prosperar tantos cambios. Se impondría la guerra total, que para Hobsbawm se trataba del «reclutamiento en masa, el racionamiento, el establecimiento de una economía de guerra rígidamente controlada y la abolición virtual, dentro y fuera del país, de la distinción entre soldados y civiles»[6].

La revolución de 1792, con el asalto al lugar donde se encontraba el rey, impuso un cambio radical en todos los aspectos. Incluso se proclamó formalmente una nueva era, con la instauración de un nuevo calendario. Así, desde entonces 1792 sería el año I. Tras la revolución, el poder legislativo residiría en la Convención,

mientras que el poder ejecutivo quedaba en manos del Comité de Salvación Nacional.

En ese contexto los jacobinos lograron una alianza con los conocidos como *sans-culotte*, la facción popular más democrática, a favor de una democracia igualitaria y libertaria, amén de localizada y directa. Para Hobsbawm, los *sans-culotte* fueron «un fenómeno de desesperación cuyo nombre ha caído en el olvido o se recuerda solo como sinónimo de jacobinismo, que le proporcionó sus jefes en el año 11»[7].

La historiografía moderna nos ha dejado una imagen del dominio de los jacobinos y sus líderes bastante terrorífica. De hecho, al tiempo que transcurre entre 1792 y 1794 se le considera oficialmente como el Terror. Como observa Hobsbawm, «los conservadores han creado una permanente imagen del Terror como una dictadura histérica y ferozmente sanguinaria, aunque en comparación con algunas marcas del
siglo XX
[…] su volumen de crímenes fue relativamente modesto»[8]. No puede olvidarse un contexto en el que el territorio francés era invadido por Alemania desde el norte y el este, los ingleses atacaban por el sur y el oeste, y con un país en quiebra y permanentemente sublevado.

La Constitución de 1793, con el ADN jacobino, proporcionó el sufragio universal y los derechos de insurrección, trabajo y alimento. También se abolió la esclavitud en las colonias y se abolieron sin indemnización todos los derechos feudales. Antes, el 21 de enero de 1793, el rey
Luis XVI
de Francia había sido decapitado en la guillotina después de una votación en la Convención en la que ganó el sí por 387 votos contra 334. Lo habían considerado culpable 691 diputados, y 27 se habían abstenido.

La contrarrevolución terminó triunfando en 1794, el día 9 termidor según el nuevo calendario, cuando la Convención mandó ejecutar a los líderes jacobinos. Con el tiempo, la contrarrevolución se transformó en distintos estados políticos (directorio, consulado, imperio, monarquía borbónica restaurada, monarquía constitucional, república y de nuevo imperio) que consolidaron la

victoria de la revolución liberal y la derrota de la república democrática jacobina (y del absolutismo).

De entre los pensadores y líderes que influyeron en la Revolución Francesa nos interesa uno en concreto. Se trata de Maximilien Robespierre
(1758-1794)
, uno de los portavoces principales de los jacobinos y cuyo pensamiento y acción política determinó el período comprendido entre 1792 y 1794.

Robespierre ha sido considerado, según la visión histórica dominante, una suerte de dictador que perdió la cabeza. Se le ha calificado de loco, monstruo, tirano, fanático, enfermo, déspota y totalitario, entre otros calificativos denigrantes. Sin duda esta visión está asociada al hecho de que la revolución encabezada por los jacobinos en 1792, y que terminó precisamente con el ajusticiamiento de Robespierre y otros líderes en 1794, fue la más radical de todas. Frente a una Constitución moderada, como la de 1791, los jacobinos lograron aprobar en 1793 una aún más democrática y moderna. Sin embargo, con la ejecución de Robespierre, «la Revolución se paró y volvió sobre sus pasos», esto es, «se hizo la contrarrevolución»[9]. Para otros pensadores, como Carlos Fernández Liria (1959) y Luis Alegre (1975), la ejecución de Robespierre fue sencillamente el fin del proyecto original de la Ilustración.

Lo cierto es que Robespierre fue, ante todo, un firme defensor de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano promulgada en 1789. De hecho, Robespierre solía recurrir a ella para criticar muchas de las disposiciones de la Constitución girondina de 1791 que él consideraba antisociales. Cabe recordar que aquella declaración fue entonces un verdadero elemento revolucionario que, no en vano, fue duramente criticado por los pensadores liberales. Las ideas políticas de Robespierre fueron sin duda herencia de las de Rousseau, de quien dijo que era el hombre que más había contribuido a preparar la revolución.

Robespierre criticó ferozmente la distinción entre ciudadano activo y ciudadano pasivo que inauguró la Constitución de 1791, según la cual había que pagar un impuesto para poder acceder a los derechos políticos, pues para él «todos los ciudadanos, sean quienes

sean, tienen derecho a aspirar a todos los grados de representación»[10]. Fue muy claro en este punto, si bien sus argumentos no fueron suscritos por la Asamblea. Para Robespierre, se estaba imponiendo «la más insoportable de todas las aristocracias: la de los ricos», en la que «la aristocracia es el estado en que una porción de los ciudadanos es soberana y los otros están sujetos»[11]. Además, Robespierre salió en defensa de los judíos y los comediantes, sectores de la población a quienes algunos diputados querían excluir de los derechos políticos.

En la Constitución de 1791 también se constitucionalizó la esclavitud de las colonias, respecto a la que Robespierre se mostró radicalmente en contra. Literalmente expresó lo siguiente: «perezcan vuestras colonias, si las conserváis a ese precio»[12]. Con la misma contundencia, se manifestó siempre contrario a la Ley Marcial, impuesta por la Asamblea Nacional para combatir los motines populares que por todas partes emergían en protesta por la carestía de alimentos. Así, el diputado francés reclamaba en sus discursos que lo importante era averiguar «por qué el pueblo se muere de hambre»[13] y llamaba a no volver a situar al ejército al frente del país.

En lo que se refiere a la desigualdad, Robespierre manifestó que «la fuente de la extrema desigualdad de fortunas que reúne todas las riquezas en un número tan pequeño de manos» eran las «malas leyes, los malos gobiernos, en fin, todos los vicios de las sociedades corrompidas»[14]. Y es que, en términos de economía política, Robespierre defendió la regulación y la intervención del Estado en la economía, especialmente en lo relacionado con los productos básicos. Así, afirmó que «la libertad del comercio es necesaria hasta el límite en que la codicia homicida empieza a abusar de ella»[15], y consideró que «ningún hombre tiene el derecho a amontonar el trigo al lado de su semejante que muere de hambre»[16].

En relación con el sistema político, Robespierre defendió el derecho de petición de cualquier ciudadano, especialmente de los más pobres, así como defendió «el derecho de publicar su opinión sin estar expuesto a ninguna persecución»[17]. También fue un crítico feroz de la independencia del poder ejecutivo respecto al poder legislativo, pues al considerar que «la corrupción de los gobiernos tiene su origen en el exceso de su poder y en su

independencia con relación al soberano»[18] denunciaba los retrasos en la aplicación de las leyes. Robespierre entendía que para los mandatos de autoridad la «duración de su poder debe ser corta, aplicando sobre todo el principio a aquellos cuya autoridad es más extensa».

En cuanto a la transparencia, Robespierre creía que la nación tenía derecho a conocer lo que debatían y hacían sus mandatarios, de tal forma que creía necesario que «la asamblea de delegados del pueblo deliberase en presencia del pueblo entero». El optimismo de Robespierre hoy, sin embargo, se nos antoja ingenuo. Efectivamente, él creía que «ante la mirada de un número tan grande de testimonios, ni la corrupción ni la intriga ni la perfidia osarían mostrarse» y que así «solo se consultaría a la voluntad general; solo se atendería a la voz de la razón y del interés general».

Robespierre fue un firme defensor de los revocatorios, y defendió que «todos los funcionarios públicos nombrados por el Pueblo puedan ser revocados por él, según las formas que serán establecidas, sin otro motivo que el derecho imprescriptible que le pertenece de revocar a sus mandatarios». Además, creía que «los miembros de la agencia ejecutiva deberán pues rendir cuentas de su gestión al cuerpo legislativo».

En argumentaciones que nos recuerdan a las de los demócratas radicales de la Antigua Grecia, Robespierre recordaba que el diseño institucional estaba excluyendo a los más pobres porque «se les echa por el hambre, puesto que no se piensa en indemnizar el tiempo que sustraen a sus familias para consagrarlo a los asuntos públicos». Se trataba de una defensa clara de la democracia radical, pues él exigía que «el pueblo pueda asistir a las asambleas públicas, ya que él es el único apoyo de la libertad y de la justicia». Y en una clara referencia a lo que había sido el *misthos* griego, Robespierre apostaba por «que la patria indemnice al hombre que vive de su trabajo, cuando asiste a asambleas públicas. Que dé un salario, por la misma razón, de forma proporcionada a todos los funcionarios públicos».

Libertad positiva frente a libertad negativa

Una vez hecho un rápido recorrido por las revoluciones

republicanas, repasando los principios que las inspiraron y que definieron sus instituciones posteriores, conviene detenerse en una cuestión importante. La mayoría de los movimientos revolucionarios analizados, y los posteriores, se han hecho en nombre de la libertad. Y así ha sido con independencia del modelo político que se intentara construir. De hecho, hoy nadie en su sano juicio es capaz de defender la opresión y criticar la libertad. En todo caso lo que puede ocurrir es que en nombre de la libertad se trate de imponer la opresión. La confusión, por lo tanto, está garantizada. Entonces antes debemos resolver una duda esencial: ¿a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de libertad?

El sentido común suele hacernos hablar de la libertad en el sentido negativo, es decir, como aquel estado en el que «ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad»[19]. Por ejemplo, si alguien me impide escribir un libro puedo decir que no estoy siendo libre. O si alguien se ha puesto en mitad de la calle y me impide el paso. En consecuencia, de acuerdo a esta visión «la libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros»[20]. Es decir, si alguien me prohíbe hablar en público, o fundar un partido político, no estaré siendo libre políticamente. Este es, sin duda, el planteamiento liberal de la libertad. Y tirando de este hilo, inaugurado formalmente por el filósofo Isaiah Berlin, podemos llegar a visiones más radicales del liberalismo.

Para los liberales, la sociedad es simplemente un «cuerpo ficticio, compuesto por personas individuales que se considera que lo constituyen en tanto que son sus miembros»[21]. O, dicho en palabras de quien fuera la indiscutible líder conservadora británica —y adalid del neoliberalismo—, Margaret Thatcher
(1925-2013)
, «no hay tal cosa como la sociedad». Y si solo existen individuos, entonces el problema emerge cuando queremos diseñar instituciones políticas para que convivamos todos pacíficamente. Para los liberales el problema se halla en encontrar qué forma de gobierno y qué formas políticas pueden maximizar la libertad negativa, esto es, la no interferencia de cualquiera en la vida del individuo. Por eso decíamos que el liberalismo y la democracia no casaban bien, en la medida en que la segunda supone la

interferencia de mucha gente en el espacio privado del individuo. Es decir, que en la democracia mucha gente toma decisiones que afectan al individuo, lo cual el principio de la libertad negativa censura claramente.

Además, por la misma razón los liberales más radicales han considerado que para maximizar la libertad negativa es necesario reducir a su mínima expresión el Estado. De ahí que para liberales como Hayek o Friedman el mínimo impuesto ya represente un robo en sí mismo, en tanto que supone una interferencia en el espacio privado del individuo. En otras ocasiones se ha propuesto vender el Estado a piezas y dejar sus funciones en manos del mercado, de tal forma que todo pasase al espacio privado. En definitiva, para esta tradición de pensamiento el Estado debe reservarse únicamente las funciones de garantizar los derechos naturales, y muy especialmente el derecho a la propiedad.

Esta visión de la libertad negativa puede enfrentarse con la noción de libertad positiva. Según esta otra forma de entenderlo, yo soy libre mientras tengo autonomía e independencia personal. Si quiero cruzar la calle y puedo hacerlo, soy libre. Y si quiero fundar un partido o presentarme a unas elecciones, y puedo hacerlo, soy libre políticamente. No es una noción contradictoria sino vista desde otro ángulo, el positivo. No obstante, ahora se trata de una cuestión vinculada a la voluntad.

Así las cosas, una persona sería libre, en sentido negativo, cuando nadie impide, o interfiere en, su acción. Y la misma persona sería libre, en sentido positivo, si queriendo realizar una acción puede hacerla efectivamente. Es decir, la libertad negativa se define por lo que falta: el poder de otros. Mientras que la libertad positiva se define por lo que debe estar presente: el poder sobre uno mismo, la autonomía.

Bovero lo describe diciendo que «yo soy libre de acuerdo con el concepto de libertad positiva en mi voluntad, cuando estoy en la situación de querer autónomamente, cuando soy capaz de decidir por mí mismo, sin estar determinado, encauzado, orientado por una voluntad ajena o por fuerzas ajenas a mi voluntad»[22]. Esto puede implicar, según la interpretación, que incluso cuando nos dejamos llevar por nuestros impulsos o por las preferencias externas —tales como la publicidad— tampoco estamos siendo libres. Solo cuando

nuestras acciones proceden del ámbito de la razón, y de la deliberación interna, somos verdaderamente libres. Y es que como dice el filósofo Phillip Pettit (1945) «la libertad positiva requiere más que la ausencia de interferencia, más que ser meramente dejado en paz por los demás. Requiere que los agentes tomen parte activa en el control y el dominio de sí propios»[23].

¿Por qué nos resulta interesante la diferenciación? Pues para empezar porque la libertad negativa se presenta en realidad como una versión simplificada y conservadora, ya que promueve el *statu quo*. Por ejemplo, en relación con la distribución de la renta. Dada la defensa de la libertad negativa, sería un atentado contra la libertad la propia desamortización eclesiástica o, como hemos dicho, el mismo sistema fiscal. Así, la apuesta incondicional por la libertad negativa fortalece la tendencia hacia un estado salvaje en el que los individuos compitan incesantemente entre sí en el marco de las relaciones individuales y mercantiles.

Por el contrario, la libertad positiva exige más que la simple interferencia y nos habla de las capacidades para poder tomar una acción determinada. Al fin y al cabo, en sentido negativo un pobre es libre de comprar en un supermercado dado que ningún hombre o grupo de hombres se lo impide, pero no lo es en sentido positivo porque carece del dinero suficiente para poder realizar su voluntad. La cosa cambia notablemente, como puede comprenderse con facilidad.

Tras todo lo anterior, se puede entender por qué el liberalismo ha sido asociado a la libertad negativa mientras que el republicanismo ha sido asociado a la libertad positiva. Y es que la tradición liberal «maneja una noción de libertad entendida como isonomía, esto es, como mera igualdad ante la ley, que desatiende por completo toda cuestión relativa a los fundamentos materiales de la libertad»[24]. Como decíamos, el muerto de hambre es formalmente reconocido como libre para comprar en el supermercado, aunque no pueda hacerlo por la ausencia de capacidad efectiva. Por el contrario, la tradición republicana habla también de las capacidades para hacer efectiva esa libertad, esto es, para que el muerto de hambre pueda efectivamente comprar en el mercado. Esta diferencia es la que delimita, a nuestro juicio, las dos tradiciones políticas que analizamos.

Y de esa separación nace también una diferente interpretación de cómo han de diseñarse los sistemas políticos. Por ejemplo, para el republicanismo no cabe decir que un individuo no es libre si las normas que rigen la colectividad han sido elaboradas de un modo participativo, aunque lógicamente supongan una interferencia sobre la vida del individuo. Para decirlo con Ovejero,

> […] someterse a la voluntad colectiva no puede considerarse como una forma de dominación, y por lo tanto no cabe pensar en «protegerse» frente a ella cuando esa voluntad está conformada a través de procesos de participación y deliberación en los que ciudadanos comprometidos con el interés general ponderan las propuestas con criterios imparciales y se comprometen en las decisiones que adoptan[25].

Así pues, libres son quienes se dan reglas a sí mismos a través de métodos democráticos. Si, por ejemplo, una ley aprobada por procedimientos democráticos nos prohíbe fumar en los bares no podremos decir que esa ley nos hace esclavos, dado que se trata de una norma autoimpuesta. Bovero lo explica diciendo que «la libertad democrática coincidirá con la atribución de los derechos políticos a todos los miembros (adultos) de la colectividad, en tanto que libre será aquel sujeto que contribuye a producir las normas del colectivo (del Estado) del cual él mismo es un miembro»[26]. De modo que mientras la tradición liberal busca expulsar a los individuos de la participación política, a fin de que no interfieran en la vida de los individuos, la tradición republicana opta por conceder a todo el cuerpo ciudadano la libertad de poder gobernarse a sí mismo y no estar sujeto a leyes dictadas por otros.

Contraponiendo ambos enfoques, Bobbio argumenta que «Estado liberal es aquel en el que la injerencia del poder público está restringida al mínimo posible», como vimos anteriormente, mientras que «Estado democrático es aquel en el que son más numerosos los órganos de autogobierno»[27].

En realidad, la dicotomía entre las diferentes concepciones de libertad se puede encontrar antes de Berlín. De hecho, podemos aceptar que hay un salto cualitativo en el pensamiento, y la forma de enfocarlo, de muchas ideas entre los antiguos —griegos y romanos— y los modernos, desde el Renacimiento hasta la

actualidad. Y que una de esas ideas que puede encontrarse como ruptura es la de la noción de libertad.

Desde el «Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», de Benjamín Constant
(1767-1830)
, se suele diferenciar entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Y tradicionalmente se ha definido la libertad de los antiguos como libertad positiva y la libertad de los modernos como libertad negativa.

En efecto, Constant hablaba ya de la existencia de dos tipos de libertad. Por un lado la libertad de los antiguos, que «consistía en ejercer colectiva pero directamente varios aspectos incluidos en la soberanía»[28], donde «la finalidad de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria»[29]. Por otro lado, la libertad de los modernos significaba «el derecho a no estar sometido sino a las leyes, de no poder ser detenido, ni condenado a muerte, ni maltratado de ningún modo por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos»[30], aceptando que la «finalidad de los modernos es la seguridad de los goces privados»[31]. Para Constant esas nociones eran en cierta medida contradictorias, y no en vano aseguraba que «ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y constante en el poder colectivo»[32]. De ahí que él apostara por el sistema representativo como forma de participación política. Es decir, por una acepción que aquí estamos vinculando al liberalismo.

Bovero resume estas ideas explicando que la libertad de los antiguos es «la participación de los individuos en el poder político, es decir, la autodeterminación colectiva, que se presenta como una forma de autonomía, de poder sobre sí mismos», mientras que la libertad de los modernos sería el «goce por parte de los individuos de algunos espacios libres y protegidos frente a la invasión del poder ajeno, en primer lugar, del mismo poder político»[33]. Como se ve, son dos nociones diferentes vinculadas a la forma de participación política pública.

Conclusiones

Pero y de todo esto, ¿nosotros qué pensamos?

Lo cierto es que a lo largo de este capítulo hemos visto qué pensaban los líderes revolucionarios y aquellos pensadores que ofrecieron sus armas teóricas al servicio de los cambios radicales. Hemos visto que detrás había principios y valores que afectaban a diferentes aspectos de la política, particularmente los relacionados con las formas de participación.

Por un lado hemos analizado una diferencia entre el pensamiento antiguo, especialmente el griego, y el pensamiento moderno, que mostraba ya signos de liberalismo. Para los griegos la participación política era esencial y un requisito indispensable para que una comunidad política prosperase. La no participación política convertía al sujeto en idiota. Hablábamos de un pensamiento adscrito a sociedades pequeñas y donde era relativamente fácil poner en marcha procedimientos de democracia directa. Sin embargo, ya entonces veíamos como algunos pensadores como Aristóteles o Platón inauguraban el miedo a los pobres, a la masa o plebe, y como correlativamente elaboraban propuestas para corregir los impulsos democráticos de esos sectores de la sociedad. De ese hilo se recuperaría gran parte de la tradición liberal.

Efectivamente, el liberalismo ha rehuido de la participación política en dos sentidos. En primer lugar porque ha desconfiado de los pobres, y por lo tanto ha diseñado instituciones políticas para corregir su participación. A veces aceptando el esclavismo para algunas personas, como hicieron los revolucionarios estadounidenses; otras veces promoviendo los sufragios censitarios, como toda la tradición liberal; otras habilitando instituciones como el Senado, tal y como opera en la tradición del gobierno mixto; otras creando espacios no sujetos a democracia como el Banco Central Europeo o el Poder Judicial, igual que ocurre en la actualidad; y otras veces modificando las leyes electorales a fin de crear una élite de representantes, algo a lo que estamos habituados también hoy en día. Y en segundo lugar porque filosóficamente la maximización de la libertad negativa suponía la renuncia a la participación política en instituciones y obligaba a empujar a tanta gente como fuera posible a sus vidas privadas.

Frente a esa visión liberal está la visión republicana. Más heredero de Efialtes y Pericles que de Aristóteles o Platón, el

republicanismo democrático ha optado por incluir a todos los colectivos en el cuerpo ciudadano. Así, el sufragio universal fue una conquista de la tradición republicano-socialista frente a la tradición liberal, como también lo fue la lucha contra el esclavismo, que ya vimos empujó el propio Robespierre. Y sus principios inspiran un sistema electoral proporcional, donde cada persona es un voto, y la fiscalización de los representantes, a fin de asegurar que se comporten de acuerdo a los mandatos que reciben por parte de los representados. Esta idea, que ya se ve en los antifederalistas estadounidenses, y también en Robespierre y los jacobinos, será un hilo que conecte con toda la tradición socialista. De ahí surge no solo la defensa del mandato imperativo, sino igualmente instrumentos como los revocatorios de los cargos públicos. No obstante, también vemos en el hilo republicano una defensa de la libertad positiva, entendida como una libertad que solo se alcanza cuando los seres humanos pueden realizar su voluntad y autogobernarse; cuando no son esclavos de la coerción del hambre que impone el sistema económico. De ahí que una redistribución de la renta y de la riqueza sea contemplada, asimismo, como una redistribución de la libertad en sentido positivo.

Todo esto no quiere decir que los autores que hemos repasado puedan asociarse con facilidad a una u otra tradición política. Ni mucho menos. Lo que nosotros hemos pretendido ha sido poner de relieve que hay un hilo de la tradición republicana que va desde Efialtes hasta Marx, pasando por Robespierre y algunos rasgos del pensamiento de Maquiavelo y Jefferson, por ejemplo, que se basan en la idea de la necesidad de la participación política y de una comunidad regida por principios de igualdad. Contrariamente a ello hemos visto un hilo de la tradición liberal que va desde algunos rasgos de Aristóteles y Platón hasta los girondinos franceses, pasando por el inglés Milton y el estadounidense Hamilton. Por lo tanto, no adscribimos a los autores a una u otra tradición en función de sus propias palabras, sino en función de las posiciones concretas respecto a la participación política y la distribución de la riqueza. Y, desde luego, no se trata de fronteras precisas sino más bien de fronteras difusas que fácilmente pueden cambiar si se utiliza otro criterio de clasificación.

En todo caso, esta pugna que existe entre la libertad negativa y

la libertad positiva puede también no verse como tal. Para Bovero, por ejemplo, «se trata de dos dimensiones complementarias, ambas necesarias, y solo suficientes cuando están juntas, para que una persona pueda definirse como verdaderamente libre»[34]. Y en realidad nos parece que hay mucha razón en ello siempre y cuando tengamos presente que en algunos momentos pueden colisionar.

Cuando trasladamos los conceptos de libertad positiva y libertad negativa a la esfera de los derechos constitucionales obtenemos, como ya adelantamos, las nociones de garantías positivas y garantías negativas. Las garantías negativas serían aquellas que se definen por la prohibición. Por ejemplo, la prohibición de atentar contra la vida de alguien. Y las garantías positivas son las que se definen por la obligación; por ejemplo, garantizar una vivienda digna a los ciudadanos. Claro que el contenido de las diferentes garantías está sujeto a debate, y si uno incorpora el derecho a la propiedad privada como una garantía negativa pero a la vez dispone como garantía positiva el derecho a la vivienda, puede darse un conflicto bajo un contexto social, por ejemplo, de alta concentración de la riqueza.

Para terminar, cabe mencionar que hay una especie de tercera vía entre la concepción de la libertad positiva y la libertad negativa, y es la que propone el republicanismo de Pettit. Este autor estadounidense propone entender la libertad como «no dominación», esto es, lo que se daría cuando uno no está sometido a interferencias arbitrarias. Esta nueva noción entraña severos problemas puestos de relieve por Ovejero[35], pero a pesar de eso ha tenido una importante difusión. Tanto es así que el expresidente José Luis Rodríguez Zapatero (1960) dijo inspirar su tarea de gobierno en tales principios, recibiendo la bendición del propio Pettit[36].

En todo caso, Pettit no pertenece a nuestro juicio a la tradición republicana tal y como la defendemos aquí. De hecho, él mismo realiza duras e injustas críticas a lo que nosotros hemos defendido cuando afirma que:

> Cuando yo me describo a mí mismo como republicano no es el tipo de tradición —la tradición populista, a fin de cuentas— que aclama la participación democrática del pueblo como una de las más elevadas formas del bien, y que a menudo da una pátina lírica, en

vena comunitarista, a la deseabilidad de la sociedad prieta y homogénea que supuestamente presupone la participación popular[37].

6

LA TRADICIÓN REPUBLICANA Y SOCIALISTA

El republicanismo no se agota con la Revolución Francesa ni con la caída de Robespierre. De hecho, el socialismo no nace de la nada, en el vacío, sino que mama la tradición republicana democrática. Sin embargo, es cierto que llegó un momento en que el hilo que conecta la tradición republicana con la socialista se fue estrechando. La razón fundamental fue que los intereses de la clase obrera y el proletariado fueron encontrando su defensa más férrea en los partidos socialistas, mientras que los partidos republicanos iban quedando bajo el influjo del liberalismo, aunque tuvieran una pátina social.

Hay que tener presente, además, que el trabajo de los autores socialistas rara vez se ha basado en describir las formas más adecuadas de gobierno. Por el contrario, se ha fundamentado en la crítica del Estado mismo y, en consecuencia, en la de cualquier forma de gobierno. Mientras que para todos los autores anteriores el Estado era presentado como la forma más alta de organización social, para el socialismo será precisamente al contrario. El Estado representará, por decirlo igual que Marx, el reflejo de las contradicciones de clase. Así, el Estado se convierte simplemente en un instrumento de dominación de una clase por otra, y no puede dejar de ser eso en ningún momento. De ahí que el comunismo haya apostado por la dictadura del proletariado, que en sentido estricto no es más que el dominio de la clase trabajadora, la más numerosa

y coincidente por lo tanto con la mayoría, sobre las demás clases sociales[1].

Todo ello quiere decir que para los socialistas la noción de república perdía su sentido político emancipatorio, puesto que si se daba en el contexto de un sistema burgués, capitalista, venía a significar exactamente lo mismo que dictadura, despotismo o tiranía. De hecho, el propio Lenin lo dejó claro cuando aseguró que «las formas de los Estados burgueses son extraordinariamente diversas, aunque su esencia es la misma: todos esos Estados son, bajo una forma o bajo otra, pero, en última instancia, necesariamente, una dictadura de la burguesía»[2].

El devenir del socialismo ha sido, sin embargo, un cúmulo de éxitos y fracasos. Ya repasamos a lo largo del primer capítulo la cuestión vinculada a la teoría del fin de la historia que, en opinión de su autor, representaría el triunfo del capitalismo y sus valores sobre el socialismo y los suyos. No obstante, no cabe duda de que la caída en 1991 de la Unión Soviética, que inició su revolución socialista en 1917, supuso el fracaso de la experiencia práctica del llamado socialismo real. Pero de ahí a sentenciar que las ideas del socialismo han fracasado va un largo trecho repleto de minas. Como recuerda Ovejero, «su fracaso no es el fracaso del socialismo sino, en todo caso, de una forma de institucionalizarlo»[3].

No en vano, el mundo contemporáneo le debe a la tradición socialista al menos tres grandes fenómenos[4]. En primer lugar, el desarrollo de las organizaciones de masas, como los partidos políticos y sindicatos. En segundo lugar, la democracia política entendida como régimen parlamentario con sufragio universal. En tercer lugar, mantener viva la llama de los derechos humanos, que desde 1794 y hasta 1948 habían desaparecido de los sistemas políticos. Y en cuarto lugar los procesos de descolonización y el derecho a la autodeterminación.

Así las cosas, la tradición socialista ha sido la responsable de la inmensa mayoría de las conquistas sociales y, entre ellas, la más importante en nuestro mundo moderno: la democracia. El sufragio universal, la seguridad social o los derechos laborales son ejemplos de logros alcanzados por la tradición socialista. Ninguna de esas conquistas hubiera sido concedida por el poder político dominante en cada época, siempre bajo el manto del liberalismo, si no llega a

ser por la lucha de los revolucionarios y sus ideas socialistas.

Pero es que, además, las razones por las que surgió el socialismo no han ni mucho menos desaparecido. Al contrario, parecen haberse acrecentado, y muy especialmente para aquellos sectores más desprendidos de las conquistas sociales que hoy, en todo Occidente, van retrocediendo. Conviene entonces recoger las enseñanzas del pasado para sembrar y construir la sociedad republicana del futuro.

Lo que defendemos a continuación es que la conexión entre el republicanismo democrático y el socialismo, que da continuidad al hilo republicano, se encuentra precisamente en la figura e ideas de Robespierre y en la noción de fraternidad.

La fraternidad, la herencia de Robespierre

Como vimos anteriormente, al inicio de la Revolución Francesa la vieja sociedad feudal se distribuía en tres estratos sociales: nobleza, clero y Tercer Estado. Este último era un conglomerado heterogéneo de personas que integraba a desde pequeños propietarios de la naciente burguesía hasta desposeídos absolutos. A pesar de ello, los miembros del Tercer Estado compartían el objetivo de dar fin a la vieja estructura feudal y alcanzar nuevos derechos y libertades.

Sin embargo, mientras que la libertad republicana «para el pueblo llano era la promesa de la plena incorporación de todos a una nueva sociedad de libres e iguales (recíprocamente libres) y de una vida social sin dominación ni interferencias patriarcales, […] para los burgueses era la esperanza de su incorporación a una nueva sociedad civil de libres e iguales que disolviera las rigideces, las segmentaciones, los privilegios y las barreras arancelarias del viejo régimen»[5]. Es decir, en realidad existía una notable heterogeneidad en los intereses de los diferentes sectores que integraban el Tercer Estado. Mientras los burgueses se contentaban con alcanzar su propia libertad, a expensas de la caída del Antiguo Régimen, los desposeídos y el pueblo llano buscaban ir más allá e integrarse también ellos.

Esa pugna es la que explica que, como vimos, la Constitución

girondina de 1791 diferenciara entre ciudadanos activos, que eran los que podían pagar una cierta cantidad de dinero, y los ciudadanos pasivos, que serían el resto. Esta forma de entender la participación en la sociedad política atentaba contra los principios republicanos de indivisibilidad del cuerpo ciudadano, y fue lo que motivó las más severas críticas por parte de los jacobinos y otros sectores populares.

Pero además, como recuerda el filósofo Antoni Domènech (1952), existía otro problema nacido con la Revolución Francesa: el de la propiedad. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano estipulaba en su artículo 2 que el derecho a la propiedad era un derecho natural e imprescriptible. Eso generaba un problema para los burgueses, que habían realizado la revolución precisamente atentando contra la propiedad privada del Antiguo Régimen, pero sobre todo era un problema para aquellas personas que carecían de propiedad o no tenían la suficiente para poder vivir de ella. Y, sin duda, esta cuestión es central en la historia de la teoría política.

Como afirman los filósofos Liria y Alegre, «la mejor tradición ilustrada consideró siempre la propiedad privada como una condición de la ciudadanía»[6]. Ello es así porque los ilustrados pensaban que si uno carecía de propiedad entonces dependía de alguien, y si dependía de alguien uno no podía ser libre. Es precisamente el argumento que veíamos cuando hablábamos de la libertad positiva. Incluso mucho antes, el propio Aristóteles había considerado que aquellos que dependiesen de terceros no eran personas libres y, en consecuencia, no podían ser ciudadanos. Y eso incluía lógicamente a los esclavos, pero también a los asalariados. Los ciudadanos solo podían ser, bajo esta visión, aquellos que poseyeran propiedades con las que pudieran subsistir. De ahí la lógica liberal de cerrar el cuerpo ciudadano a los propietarios y excluir a las grandes masas de trabajadores asalariados, de lo cual nace la justificación del sufragio censitario.

Sin embargo, pronto el código jurídico napoleónico, y en general el liberalismo, creó una ficción jurídica según la cual los desposeídos en realidad no eran tales porque, al menos, se decía, poseían su fuerza de trabajo. Así, un muerto de hambre era como mínimo propietario de su fuerza de trabajo, la cual podía vender en el mercado de trabajo a quien quisiera comprarla. A través de tan

espinoso argumento, todos los seres humanos pasaron a ser automáticamente ciudadanos y, además, seres libres. Y dado que todos eran ya propietarios, y de paso libres, los contratos jurídicos entre ellos quedaron formalmente legitimados. Se trataba de una ilusión de libertad que igualaba al pobre de solemnidad y al rico burgués.

Posteriormente el socialismo desenmascararía la treta jurídica y reclamaría la emancipación de la clase trabajadora, poseedora solo de su propia fuerza de trabajo, sobre el dominio que ejercía *de facto* la clase capitalista o burguesa sobre ella. Pero ese recorrido se lograría a través de una consigna política de la Revolución Francesa que ha sido históricamente dejada de lado: la fraternidad. Recuperémosla.

Durante el debate sobre la Guardia Nacional, el jacobino Robespierre pidió que todos los ciudadanos, por pobres que fuesen, pudieran formar parte de la misma para proteger la revolución. Además, solicitó que todos llevaran en el uniforme el lema «Libertad, igualdad y fraternidad». Aquella tríada de conceptos pasaría a la historia como símbolo de la revolución misma, universalizados y defendidos incluso hoy en día.

Desde entonces se han utilizado ríos de tinta para hablar de los tres conceptos, si bien el de fraternidad ha quedado especialmente marginado. Y es que se trata, probablemente, del más revolucionario de todos y del que permite unir teóricamente la tradición republicana con la tradición socialista.

El origen de la palabra puede entenderse si atendemos al contexto en el que nace: el del desmoronamiento del sistema feudal. Y es que «la familia era la célula de base de la sociedad del Antiguo Régimen»[7]. De ahí que muchas nociones políticas, tales como dominación (de *domus*, casa en latín), emancipación o fraternidad fueran en realidad metáforas conceptuales procedentes de la vida familiar.

El sentido político de la emancipación es precisamente el de la liberación frente al dominio de un señor. Antes de la revolución los siervos prestaban vasallaje a un señor feudal, y en esas condiciones podían considerarse entre sí como hermanos. Pero tras la emancipación de tal dominio feudal cabría también el hermanamiento con aquellos otros que fueron vasallos de otros

señores distintos. Esta idea, según la cual los seres humanos se liberan de un poder superior y en su liberación pueden hermanarse con otros que también fueron dominados, supone un movimiento ascendente que no se detiene en ese punto. Como sostiene Domènech, «la ola de hermanamiento es contagiosa»[8] y llega hasta otras naciones. Así, los pueblos de esas otras naciones que se liberan pueden también hermanarse con los ya libres. Todos ellos, ya libres del dominio de sus propios señores, conforman el ideal de la república cosmopolita que más tarde teorizará, a su manera, el internacionalismo socialista.

En resumen, y siguiendo a Liria, «al hablar de fraternidad se estaba aludiendo a algo así como a un imperio de los hermanos, como una emancipación de estos respecto al padre, el amo, el señor, el patrón, el soberano (y, por supuesto, habría que decir, también, el marido). "Fraternidad" quería decir independencia de la voluntad de otro»[9]. Ser independiente de la voluntad de otro, tener autogobierno, es claramente un principio republicano, tal y como hemos ido viendo. Pero además es poner de relieve que uno no puede ser hermano de otro si depende de él, si no es verdaderamente libre.

Por estas razones, la noción de fraternidad expresaba el deseo de los más desfavorecidos, de los desposeídos. Ellos buscaban poder hermanarse con el resto de las personas, mas la burguesía no pretendía llegar hasta ese nivel. A la burguesía le bastaba con obtener ellos mismos las condiciones políticas para ser libres, pero no tenían interés alguno en proporcionar esa libertad a los que se situaban por debajo. Se ponía de relieve entonces, en el marco de la Revolución Francesa, que dentro del Tercer Estado existía en realidad también un Cuarto Estado. Y según Domènech, «desde el primer momento, pues, la democracia robespierrana representó un Cuarto Estado claramente escindido del Tercero. Robespierre no fue un burgués»[10].

Y uno se da cuenta de que el concepto de fraternidad encierra todo el espíritu revolucionario socialista. Porque es directamente una invitación a la emancipación de los asalariados, es decir, de quienes dependen de otros para subsistir. No es de extrañar, por lo tanto, que a mitad del
siglo XIX

los conceptos de fraternidad y socialismo fueran tan parejos. De hecho, en la historia política se habla de socialismo jacobino para ilustrar el acercamiento que, entre los años treinta y mediados de siglo, hubo entre la tradición republicana jacobina y la creciente masa de trabajadores influidos por las incipientes ideas socialistas. Se trataba de unir las reivindicaciones políticas de soberanía del pueblo con las reivindicaciones sociales y laborales propias del socialismo cooperativista. De esa forma los panfletos de los socialistas jacobinos hablaban, entre otras cuestiones, de poder electivo, sistema de educación pública, sistema financiero al servicio de los pobres, derecho de asociación y rendición de cuentas de las administraciones públicas[11].

Efectivamente, en las revoluciones de 1830 y 1848 empezó a despuntar con claridad el movimiento obrero. En la proclamación de la Segunda República francesa, en 1848, el gobierno provisional estuvo conformado por neojacobinos y por socialistas que se llamaban fraternales. Entre estos últimos destacaba el líder socialista francés, de origen español, Louis Blanc
(1811-1882)
, quien se reconocía heredero de Rousseau y de los jacobinos a la par que era portavoz de las ideas socialistas.

De hecho, para Blanc la mejor forma de resumir la doctrina de los socialistas era la fórmula «Libertad, igualdad y fraternidad»[12]. Y como indica Jesús González Amuchástegui
(1959-2008)
, «la idea de fraternidad se encuentra en la base, por un lado, de la crítica que hace el socialismo jacobino al liberalismo económico —y fundamentalmente a la libre competencia— y, por otro, de la defensa del intervencionismo estatal y del cooperativismo»[13]. En efecto, para los socialistas jacobinos también la libertad era entendida como participación política y como poder y capacidad. El propio Blanc denunciaba que «ha sido al definir la libertad con la palabra *derecho* como se ha llegado a llamar hombres libres a hombres esclavos del hambre, del frío, de la ignorancia y del azar»[14]. Y para dejarlo más claro apuntó que «la cuestión fundamental era hacer a los proletarios libres de hecho, lo cual implicaba darles medios de desarrollo, instrumentos de trabajo»[15].

Precisamente también en 1848 publicaron Marx y Engels el

Manifiesto comunista, justo en el momento en que ambos eran miembros de una asociación que llevaba por nombre Demócratas fraternos. Sin embargo, y como explica Domènech, tras la derrota de 1848 el hilo de la fraternidad se pierde salvo en casos excepcionales. Y con él, en muchas ocasiones, los propios principios de la Ilustración van perdiendo peso dentro del movimiento obrero. No obstante, todavía a comienzos del
siglo XX
la tradición socialista se reclamaba heredera de los principios republicanos de la Revolución Francesa y, concretamente, de las nociones de libertad, igualdad y fraternidad. Como recuerda Hobsbawm, «la medalla conmemorativa del Partido Socialdemócrata alemán exhibía en una cara la efigie de Karl Marx y en la otra la Estatua de la Libertad. Lo que rechazaban era el sistema económico, no el gobierno constitucional y los principios de convivencia». Efectivamente, por entonces «el movimiento obrero socialista defendía, tanto en la teoría como en la práctica, los valores de la razón, la ciencia, el progreso, la educación y la libertad individual»[16].

En todo caso, la fraternidad sigue representando ese deseo de emancipación frente al dominio de otros hombres o mujeres. A la vez, es útil para denunciar la ficción jurídica a la que hacíamos alusión antes, esto es, la de la libertad a pesar de la desposesión. Como asegura Liria, «ser libre e igual sin independencia civil quiere decir ser libre e igual sin las condiciones materiales para poder ejercer tu libertad e igualdad»[17]. Es como ser libre en el sentido de libertad negativa pero no serlo en el de libertad positiva. Un engañabobos. El propio Liria nos ofrece una metáfora irónica ciertamente apropiada:

> Es como si un padre, sabiendo que su hijo está en paro irremediable y sin un euro en el bolsillo, le dijera al cumplir dieciocho años: «Ahora ya, por fin, somos iguales, puedes independizarte, irte a vivir a otra casa, tomar decisiones sin consultarme, fundar una familia y, si quieres, incluso comprarte un coche como el mío. No sé a qué estás esperando para emanciparte, ya no tienes que obedecerme en nada». Esto es puro sarcasmo si el padre sabe que el chico va a seguir dependiendo de él materialmente hasta para respirar[18].

Robespierre y los jacobinos se dieron cuenta de esta cuestión bastante pronto. De hecho, el propio Robespierre reveló a través de duras críticas las insuficiencias de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y de la Constitución girondina de 1791. Concretamente lo hizo a partir de su defensa del «derecho a la existencia», que explicó en los siguientes términos:

> La primera ley social es pues la que garantiza a todos los miembros de la sociedad los medios de existir. Todos los demás están subordinados a este. La propiedad no ha sido instituida o garantizada para otra cosa que para cimentarlo. […] Todo cuanto resulte indispensable para conservarla [la vida] es propiedad común de la sociedad entera; tan solo el excedente puede ser propiedad individual, y puede ser abandonado a la industria de los comerciantes. Toda especulación mercantil que hago a expensas de la vida de mis semejantes no es tráfico, es bandidaje y fratricidio[19].

Lo que estaba haciendo Robespierre era poner de relieve que existía un problema de compatibilidad entre la defensa del derecho a la propiedad y el principal de los objetivos de una sociedad política. Y él tenía muy claro cuál era este, cuando en uno de sus discursos escribió lo siguiente: «¿Cuál es el primer objetivo de la sociedad? Es mantener los derechos imprescriptibles del hombre ¿Cuál es el primero de estos derechos? El derecho a la existencia»[20].

Curiosamente, entre los autores que podemos situar dentro de la tradición republicana por ser copartícipes de estas ideas se encuentra el propio Adam Smith
(1723-1790)
. Aunque la tradición liberal haya interpretado su obra —y reducido la misma a la noción de mano invisible—, lo cierto es que el escocés fue un ilustrado del
siglo XVIII
que supo ver como el emergente sistema económico capitalista amenazaba la libertad republicana que, sin embargo, él creía poder aumentar gracias a los mercados. Y es que, en primer lugar, Smith es consciente de que todos los mercados son creaciones institucionales y no, como afirman los liberales de hoy, entidades ahistóricas.

Para Smith era importante la defensa de lo que él considera la

«libertad natural», pero tampoco desconocía que «cualquier gobierno debe emprender una decidida acción política orientada a evitar la concentración de la libertad natural en unas pocas manos o, lo que es lo mismo, a evitar que una gran mayoría de la población quede excluida del ejercicio de esa libertad natural»[21]. Asimismo, como afirma el politólogo David Casassas, también Smith pensaba que:

> […] de lo que se trata es de constituir políticamente aquellos mercados —y solamente esos— que puedan ser compatibles con la libertad republicana, aquellos mercados que permitan la extensión de relaciones sociales libres de formas de dominación; y de hacerlo garantizando a todos los miembros de la sociedad la propiedad o el control de un conjunto de recursos y actividades que les permita participar de los beneficios que la nueva sociedad comercial y manufacturera parece traer de la mano[22].

Así las cosas, lo que une en la tradición republicana a autores en apariencia tan diversos como Smith, Robespierre o Marx es precisamente su percepción de la libertad como libertad positiva, esto es, como libertad que para poder ser tal requiere de unas determinadas condiciones materiales. Y, por supuesto, en el marco de un expansivo capitalismo que opera desposeyendo a la mayoría de las personas de los medios para subsistir por sus propias manos y arrastrándolos a la necesidad de vender su fuerza de trabajo, esto es, de depender de otros, surgen movimientos políticos que buscan la superación de tal orden socioeconómico. Y el objetivo de estos movimientos, como el socialismo, no es otro que el de la emancipación, entendida ahora como la consecución de la libertad en sentido positivo.

Del republicanismo al socialismo

Podemos convenir en definir el socialismo como una «familia de tradiciones políticas históricas nacidas con y del movimiento obrero y popular contemporáneo»[23], añadiendo que el socialismo «en sentido amplio incluye a la socialdemocracia, marxista y menos marxista, al laborismo, al anarquismo, al anarcosindicalismo y a los

varios comunismos, marxistas o no marxistas»[24]. No obstante, y como hemos adelantado, debemos reconocer también que «el socialismo contemporáneo es heredero del republicanismo democrático-revolucionario moderno»[25], de la misma forma que «el socialismo fue la respuesta del republicanismo democrático tradicional al desarrollo de la economía capitalista industrial»[26].

No obstante, como antecedentes del socialismo suelen citarse numerosos eventos históricos que, desde el mundo antiguo hasta el siglo XVIII, han procurado poner en marcha algún tipo de sociedad comunitaria en que los recursos fueran de propiedad comunal. Como recuerda el sociólogo Salvador Giner (1934), «a lo largo de la Edad Media se produjeron movimientos apocalípticos populares de gran alcance que, expresándose en términos quiliásticos y religiosos, querían imponer la igualdad económica y sexual, la comunidad de bienes y abolir la autoridad y el poder de los estamentos privilegiados»[27]. Se trataba, y esto será común hasta la secularización total del movimiento socialista, de movimientos cuya «inspiración solía arrancar de los ideales evangélicos, que habían sido corrompidos, según sus seguidores, por la mundanidad de la Iglesia y traicionados por sus clérigos y por la nobleza»[28]. No obstante, ninguno de esos experimentos sociales funcionó, siendo todos ellos reprimidos duramente por el poder político de la época.

Sin embargo, ya hemos visto como algunas experiencias anteriores a la Revolución Francesa tuvieron algo de mejor suerte. Una de ella es la de los cavadores (*diggers*) ingleses que participaron en la Revolución Inglesa. Los cavadores tenían como consigna «Trabajad juntos; comed juntos el pan», y en 1652 intentaron presentar una Constitución comunista completa al mismo Cromwell. El máximo dirigente de los cavadores fue Gerard Winstanley (1609-1676), quien pensaba que la Revolución Inglesa abría la puerta para completar la nivelación entre los hombres. Eran partidarios de suprimir la propiedad, aspiraban al establecimiento de un sistema político ampliamente representativo y en el que los cargos públicos rotaran, además de apostar por un sistema de educación pública y por romper con la jerarquía de la aristocracia y la Iglesia.

En todo caso, fueron la Revolución Francesa y las ideas surgidas

en las clases más populares las que dieron inicio a la tradición socialista vista en perspectiva. Y de entre todas las experiencias inmediatas que siguieron a la ejecución de Robespierre sobresale la llamada Conspiración de los Iguales de 1796. Se trató de una conspiración planeada por un grupo de revolucionarios que trataban de restaurar la Constitución jacobina de 1793 y acabar con el régimen de Napoleón Bonaparte
(1769-1821)
. Sus líderes más conocidos fueron François Babeuf
(1760-1797)
y Philippe Buonarroti
(1761-1837)
. El objetivo de la conspiración era hacer efectiva la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que había promulgado la Revolución Francesa y que ellos entendían no se estaba cumpliendo. Apostaban por la redistribución de la riqueza y buscaban que la propiedad de los bienes del enemigo pasara a ser controlada por el Estado. Sin embargo, el Gobierno de Napoleón pudo evitar la materialización del plan y, ya en 1797, ejecutó a muchos de los conspiradores, entre ellos al propio Babeuf.

Posteriormente surgieron en Europa diferentes pensadores, como Henri de Saint-Simon
(1760-1825)
, Charles Fourier
(1777-1837)
y Robert Owen
(1771-1858)
, que con el tiempo fueron considerados como los socialistas utópicos. Todos ellos escribieron en la época de despegue industrial de Europa y su pensamiento estaba impregnado de filosofía utilitarista. Algunos pusieron también en marcha proyectos concretos de emancipación, como los falansterios de Fourier o las factorías de Owen, experiencias pioneras de cooperativismo industrial.

En Inglaterra, al owenismo le sustituyó el cartismo, que propugnaba una especie de Carta del Pueblo que incluyera entre otros el sufragio universal, el voto secreto, la remuneración pública para los cargos electos, igualdad en las circunscripciones electorales

y elecciones anuales. Y durante esa época también se dieron las revoluciones de 1848 en prácticamente toda Europa. El famoso *Manifiesto comunista*, de Marx y Engels, se publicaría en ese mismo año.

Tras las revoluciones de 1848, la más importante y notable fue la revolución de 1871. Hablamos de la conocida como Comuna de París, una experiencia corta pero intensa de socialismo autogestionado que sin duda ha proporcionado muchas enseñanzas políticas al respecto. El propio Marx escribió sobre ellas en *La Guerra Civil en Francia*, elogiando las medidas tomadas por los revolucionarios anarquistas y comunistas. Y precisamente de ahí podemos obtener algunas de las ideas que la tradición socialista ha entendido como adecuadas a las formas de gobierno de la sociedad emancipada. Concretamente, de entre los comentarios de Marx sobre la Comuna destacan las siguientes medidas[29].

En primer lugar, la supresión del ejército permanente, sustituido por el pueblo armado. Esto había sido una vieja aspiración republicana, que ya compartieron desde Maquiavelo hasta Robespierre. Sin duda se trataba de una medida destinada a desactivar a las fuerzas profesionales, habitualmente situadas en una escala social mayor y que obedecían a las clases dominantes. En esta misma línea, Marx aprobó la retirada de las funciones políticas a la policía.

En segundo lugar, la elección por sufragio universal de los cargos, que serían además revocables en cualquier momento. Asimismo, la Comuna se convierte en el único espacio político y engloba tanto al poder ejecutivo como al poder legislativo.

En tercer lugar, en cuanto a los funcionarios, la desposesión de sus funciones políticas y la reducción drástica de los salarios públicos hasta el nivel de los salarios de los obreros. Además, la anulación de la prohibición del mandato imperativo y la obligación de que todo representante se someta a tal mandato.

Y en cuarto lugar, la expropiación de las Iglesias, la creación y apertura de escuelas de enseñanza para todo el pueblo y un poder judicial elegido, responsable —que rinda cuentas— y también revocable.

Como se puede comprobar, tiene razón Bobbio cuando afirma que:

> […] lo que Marx propone no es tanto la democracia directa, en el sentido estricto de la palabra, o sea la forma de democracia en la que cada cual participa personalmente en la deliberación colectiva (como sucede en el referéndum), sino la democracia electiva con revocación de mandato, esto es, la forma de democracia en la que el elegido tiene un mandato limitado por las instrucciones recibidas de los electores y es removido de su cargo en caso de inobservancia[30].

De aquellos comentarios uno puede extraer lo que son las preocupaciones fundamentales de Marx y de los socialistas de la época, que estaban lejos de apostar por la planificación administrativa central y autoritaria de la economía y del propio Estado.

No obstante, muchos años después el dirigente comunista Lenin elaboraría la teoría del centralismo democrático con objeto de adecuar los partidos políticos al ideal comunista. Esta se convertiría en referente para todos los partidos comunistas del mundo. La idea de Lenin era la de «crear un partido que sea la vanguardia del proletariado, que se identifique totalmente con sus necesidades, pero que lo guíe en la ardua y complicada lucha revolucionaria»[31]. Se trataba de un mecanismo de organización del partido que pretendía dotar al mismo de eficacia y legitimidad democrática, pero que con el tiempo se reveló como especialmente útil para desactivar toda disensión interna. Sin embargo, ello ocurriría más tarde y en otro contexto, pues incluso durante los tiempos en los que surgió el revisionismo marxista distintos líderes podían discrepar abiertamente —y en sus propios periódicos— de la estrategia política llevada por la dirección del partido.

Por eso, viéndolo en perspectiva, resulta ciertamente desconcertante que más de dos mil años después de que los demócratas radicales griegos lucharan por eliminar los privilegios de instituciones aristocráticas como el Areópago, en el siglo XX el principal dirigente de la Unión Soviética, Stalin, hiciera la siguiente descripción del Comité Central del Partido Comunista Soviético:

> Nuestro organismo dirigente es el Comité Central de nuestro partido, él dirige todas las organizaciones soviéticas y del partido. Cuenta

> con setenta miembros. Y entre estos setenta miembros se encuentran nuestros mejores dirigentes de la industria, nuestros mejores colaboradores, nuestros mejores especialistas militares, nuestros mejores agitadores, aquellos de nosotros que conocen mejor los *sovkov*, los *kolkoz*, las granjas campesinas individuales, los que conocen mejor los pueblos de la Unión Soviética y la política de los nacionalistas. En este Areópago se concentra la ciencia de nuestro partido. Cada uno de nosotros tiene la facultad de rectificar su opinión, cualquier tipo de propósito individual. Cada uno de nosotros tiene la posibilidad de traer consigo su experiencia. Si no fuera así, si las decisiones las tomara una sola persona, cometeríamos grandes errores. En la medida en que cada uno de nosotros tiene la posibilidad de rectificar sus errores individuales y en la medida en que tenemos en cuenta estos ajustes, nuestras decisiones son más o menos justas[32].

En todo caso, y como ya hemos dicho, para los autores socialistas —y también para Marx— el ideal es extinguir cualquier forma de gobierno, porque el problema, en última instancia, es la sociedad estatal misma. Además, el socialismo había sido definido por Marx y por Bakunin como «una asociación republicana de productores libres e iguales que se apropian en común de los medios de producción»[33]. Asimismo, Marx extraía de la experiencia de la Comuna la necesidad de establecer un autogobierno de los productores y promover la extensión de las comunas a todo París. Una suerte de organización federal vislumbrada en el horizonte, quizás influenciada por los trabajos del anarquista Proudhon.

En este sentido, Marx también elogió el fenómeno de las cooperativas y, por ende, el de la democratización del gobierno de la empresa:

> Es imposible exagerar la importancia de estos grandes experimentos sociales que han mostrado con hechos, no con simples argumentos, que la producción en gran escala y al nivel de las exigencias de la ciencia moderna puede prescindir de la clase de los patronos, que utiliza el trabajo de la clase de las «manos»; han mostrado también que no es necesario para la producción que los instrumentos de trabajo estén monopolizados como instrumentos de dominación y de explotación contra el trabajador mismo; y han mostrado, por fin, que lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo siervo, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior,

destinada a desaparecer ante el trabajo asociado que cumple su tarea con gusto, entusiasmo y alegría. Sin embargo, lo que siguió políticamente al socialismo es bien conocido y no es objeto de debate en este trabajo. No obstante, valgan unas breves líneas a modo de resumen.

En primer lugar, la imposibilidad de evitar la Primera Guerra Mundial, que provocó el enfrentamiento entre obreros de todo el mundo y significó el fin práctico del ideal de la fraternidad obrera. En segundo lugar, la Revolución Rusa de 1917, que se convirtió en un referente para todo el movimiento obrero y en la némesis de la burguesía occidental. En tercer lugar, la división en el seno de los partidos socialdemócratas entre los comunistas y los propios socialdemócratas, que dio lugar a la creación de los partidos comunistas. En cuarto lugar, un nuevo Termidor contrarrevolucionario en la Rusia soviética, que llevó al poder a Stalin y su contradictorio proyecto de «socialismo en un solo país». En quinto lugar, el desarrollo y final de la Segunda Guerra Mundial, con una Unión Soviética que salió victoriosa frente al nazismo y con unos países capitalistas de Occidente que emergían de sus cenizas ayudados financieramente por Estados Unidos. En sexto lugar, la práctica desaparición de una socialdemocracia de izquierdas —socialista— en los países capitalistas occidentales y de cualquier signo de heterodoxia en la Unión Soviética y sus repúblicas. En séptimo y último lugar, la caída de la Unión Soviética y la reconversión de grandes sectores de la llamada socialdemocracia a las ideas liberales.

Conocer estos hechos nos ayudará a recuperar el socialismo ilustrado, esto es, el que hunde sus raíces en el republicanismo democrático. Solo así, entendemos, puede tener futuro nuestra sociedad.

7

LA DEMOCRACIA SECUESTRADA POR EL MERCADO

En los capítulos precedentes hemos podido comprobar que la historia de la sociedad es también la historia de la disputa política entre movimientos democratizadores y movimientos oligárquicos o elitistas, entre la mayoría y la minoría social, entre los de abajo y los de arriba, o incluso entre capitalistas y trabajadores según sea el punto de vista del análisis. En todo caso, en la mayoría de los países de Occidente el resultado de esas luchas ha sido la consecución de una democracia procedimental, por un lado, y de ciertos rasgos de una democracia sustantiva, por otro. Así, al conjunto de reglas que describen un sistema democrático (elecciones periódicas, pluralidad de partidos políticos, libertad de expresión, etc.) se ha sumado la consolidación de ciertos derechos económicos y sociales tales como el derecho a la sanidad y a la educación pública. Dicho de otra forma, a los procedimientos formales de la democracia se ha sumado la construcción de un Estado de bienestar que, de forma distinta según los países, ha servido para garantizar un cierto nivel de vida digno a los ciudadanos.

Sin embargo, hasta ahora no hemos atendido más que transversalmente a cómo los cambios económicos modifican los intereses de los distintos sectores de la población y condicionan las instituciones públicas, entre ellas la democracia. De hecho, en la actualidad podemos comprobar que los grandes cambios políticos que se están efectuando se suelen justificar en aras de la necesidad

económica. Por lo tanto, sabemos que existe una relación importante entre el funcionamiento del sistema económico y la democracia.

Nuestra tesis es que debemos analizar los cambios del propio sistema económico, el capitalismo, para entender el tipo de democracia que tenemos. Ello nos servirá, además, para poder saber cómo será tanto la que se está diseñando desde las élites como la que queremos construir desde abajo. Entendemos que en la actualidad, y dadas las necesidades del capitalismo, tanto la democracia en su enfoque procedimental como la democracia en su enfoque sustantivo se han convertido en obstáculos para el propio capitalismo y sus élites. En realidad, tales obstáculos están siendo derribados en el marco de un proceso de desdemocratización caracterizado por la subordinación de toda institución pública, desde el Congreso hasta la Constitución, a las necesidades que garantizarían la supervivencia del capitalismo. En este proceso desdemocratizador, el papel de la Unión Europea y el tipo de capitalismo en España son cruciales.

Los cambios del capitalismo

Los sistemas económicos son «distintos modos de organizar la actividad económica y las relaciones económicas entre los miembros de la sociedad con el fin de obtener un determinado nivel de producción»[1]. El capitalismo es, en este sentido, un sistema de carácter histórico y circunscrito a la época contemporánea. Surge de un modo violento, empujado por circunstancias políticas, tecnológicas, geológicas, entre otras, y adquiere formas diferentes según el territorio; poco a poco, va otorgando al mercado libre un papel prioritario como dispositivo regulador de la vida social. Esa naturaleza dinámica es la responsable de que el capitalismo se transforme en el tiempo, modificándose su configuración y la articulación de sus componentes, todo lo cual, naturalmente, afecta a cómo se relacionan las clases sociales entre sí.

De ahí que sea necesario hacer un breve repaso a los más importantes acontecimientos que han ocurrido en la economía mundial a lo largo de las últimas décadas, haciendo especial hincapié en dos fenómenos muy interrelacionados: el surgimiento

del neoliberalismo y el desarrollo de la financiarización.

Como es bien sabido, después de la Segunda Guerra Mundial en los países capitalistas occidentales se pusieron en marcha una serie de reformas estructurales destinadas a recuperar la actividad económica tras la devastación bélica. A esa época de posguerra que va desde finales de los años cuarenta hasta inicios de los setenta también se la denomina «capitalismo dorado», por los altos niveles de crecimiento económico obtenidos, o «capitalismo keynesiano», en alusión al inspirador teórico de las reformas. Los motores del modelo de acumulación de posguerra[2] fueron tanto el gasto público, basado en un sistema fiscal muy desarrollado, como el consumo privado, basado a su vez en salarios crecientes en el tiempo. Además, el Estado controlaba un número considerable de grandes empresas e imperaba jurídicamente una fuerte regulación de la actividad financiera y laboral. Este último rasgo es crucial, ya que todo el sistema dependía de que los trabajadores recibieran partes importantes de la riqueza generada cada año, para que de ese modo pudieran consumirla en las empresas. Y para conseguirlo se institucionalizó un pacto capital-trabajo, esto es, un pacto entre trabajadores y empresarios caracterizado por el reparto de las rentas generadas por la actividad económica.

No obstante, en los años setenta del mismo siglo devino en el mundo desarrollado una crisis estructural que tuvo su reflejo en el estancamiento de la producción, de la inversión y de la productividad, el aumento de la inflación, el incremento del desempleo y una agudización de los desequilibrios internacionales, entre otros problemas. Por otra parte, las expresiones más obvias de la crisis fueron la declaración de quiebra del sistema monetario internacional de Bretton Woods en 1971 y la espectacular subida de los precios del petróleo en 1973[3].

Con esta crisis, tal y como indica Enrique Palazuelos, «quebró un modelo de acumulación que durante los cincuenta y sesenta había proporcionado a las economías desarrolladas un crecimiento económico elevado y relativamente estable»[4], teniendo dicha quiebra como consecuencias, entre otras, el «descenso de la tasa de rentabilidad de las empresas, la ruptura de los mecanismos redistributivos y de consenso social, y la descomposición del marco de relaciones económicas internacionales que hasta entonces habían

estado vigentes»[5]. Es decir, el capitalismo se colapsaba por agotamiento del sistema imperante desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

Tras aquella crisis, no obstante, se llevaron a la práctica unas medidas denominadas «políticas de ajuste», cuyo objetivo central era posibilitar nuevos espacios de ganancia empresarial. Teóricamente así se recuperaría la actividad económica, pero ahora ya no a partir de un esquema basado en el pacto capital-trabajo sino en otros fundamentos bien distintos.

Como vimos en el primer capítulo, aquellas medidas fueron legitimadas sobre las bases teóricas del neoliberalismo, la ideología que se convirtió en dominante en las décadas posteriores. Si bien la recuperación de la tasa de ganancia empresarial era el objetivo básico, los mecanismos por los cuales los gobiernos neoliberales trataron de alcanzar sus metas fueron, por un lado, el de la «ampliación de espacios de acumulación y ganancia a costa del sector público» y el de la «ruptura de los marcos regulatorios nacionales», y, por otro lado, el «ensanchamiento de los márgenes de ganancia en todos los sectores (recortes sociales, desregulación…)»[6].

El propio desarrollo poscrisis en conjunción con la aplicación de las políticas de naturaleza neoliberal provocó cambios de notable importancia en la configuración económica mundial. Se aceleró la globalización financiera y se transformaron tanto las relaciones entre agentes económicos como entre el sector productivo y el sector financiero. Todos esos cambios, o gran parte de ellos, han llevado a muchos autores a hablar de financiarización de la economía. En efecto, la literatura económica ha reconocido que la noción de financiarización cubre un amplio rango de fenómenos, tales como la desregulación financiera y la proliferación de nuevos instrumentos financieros; el cambio en la naturaleza de los sistemas financieros; la emergencia de los inversores institucionales; la liberalización de los flujos de capital internacionales y el incremento de la inestabilidad en los mercados de tipo de cambio; el incremento de la importancia de la financiación basada en los mercados en relación con la basada en los bancos; el incremento de la actividad no crediticia de los bancos comerciales, o el creciente poder de los accionistas en relación con los directivos y

trabajadores, entre otros[7].

En todo caso, el crecimiento económico reciente en los países de Occidente ha sido más bien decepcionante. Ello significa que el modelo de acumulación neoliberal ha sido incapaz de mejorar las cifras que había proporcionado el modelo de acumulación de posguerra, al menos en los países más desarrollados. Algo fallaba en el esquema neoliberal. Y la principal responsabilidad recaía en la nueva relación existente entre capital y trabajo, es decir, en cómo se trataba ahora la conflictiva relación entre empresarios y trabajadores.

Como hemos dicho, el llamado capitalismo dorado o de posguerra se caracterizaba por un pacto capital-trabajo en el que ambas partes colaboraban cooperativamente bajo un sistema *win-win* (en el que todos ganan). Tal sistema solo podía funcionar en la medida en que se produjera un continuado incremento de la productividad, lo que permitía a su vez que crecieran tanto los beneficios como los salarios. Sea por el potencial de crecimiento (debido a la necesidad de reconstruir un mundo destruido por la guerra) o sea por las nuevas capacidades tecnológicas (estrechamente vinculadas a la industria militar), el capitalismo de posguerra permitió un pacto capital-trabajo en las sociedades capitalistas.

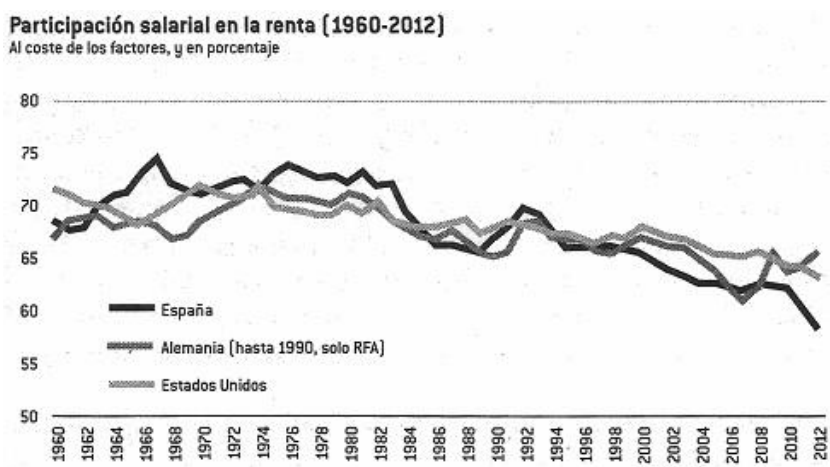
Cuando este sistema y todos sus rasgos internacionales (desde los financieros hasta los geopolíticos) se vinieron abajo en torno a la década de los ochenta, el nuevo contexto institucional —las nuevas reglas de juego— quedó marcado por una interpretación neoliberal de la crisis. Según este enfoque, el problema residía en el excesivo intervencionismo del Estado en los mercados y en la fortaleza negociadora de los sindicatos, razón por la cual la solución radicaba en la reducción de ambos aspectos.

El ámbito laboral fue de nuevo clave. La lucha encarnizada contra los sindicatos, reduciendo su capacidad negociadora, junto con la propia dinámica del sistema (que terciarizaba la economía, dejando en segundo lugar las fuertes industrias con grandes masas de trabajadores afiliados a sindicatos), llevó a un reparto cada vez más desigual de la tarta. El pacto capital-trabajo se deshacía en pedazos. La experiencia del plan Meidner, en la Suecia más

socialdemócrata de la historia, reflejó dramáticamente toda la época[8].

Como consecuencia de todo lo anterior, y debido al contexto de aplicación de las políticas neoliberales, desde la década de los ochenta uno de los efectos más llamativos en todas las economías ha sido el incremento de la desigualdad medido a partir de la distribución funcional, que mide la parte de la renta que corresponde a salarios, de un lado, y a beneficios empresariales, del otro. En concreto, la participación salarial en la renta ha decrecido sistemáticamente en todo el mundo, con su inverso en el crecimiento de la participación de los beneficios en la renta[9].

Este fenómeno podría explicar el menor nivel de crecimiento económico durante la etapa neoliberal. Y es que las rentas salariales son no solo un coste para las empresas, sino también su principal fuente de demanda. Y sin suficiente demanda, los empresarios no pueden vender su producción y el sistema entra en crisis. Algo que el empresario estadounidense Henry Ford supo ver cuando en 1914 decidió incrementar los salarios a sus trabajadores para facilitar que comprasen los propios productos que la empresa fabricaba.



Fuente: AMECO (2013)

De hecho, la reducción de las rentas salariales en todo el mundo provocó un efecto contradictorio. En primera instancia las empresas vieron aumentado su margen de beneficio, ya que sus costes laborales se redujeron. Eso ayuda a estimular la inversión y el

crecimiento económico, y es lo que predice la teoría económica dominante. Pero en segunda instancia, y al ser la reducción de costes laborales un fenómeno generalizado, también se redujo la demanda total, y en consecuencia la rentabilidad de la inversión. Es fácil de ver. A una empresa puede convenirle que sus propios trabajadores cobren menos (y así la empresa gana más), pero es imposible que le convenga que los trabajadores del resto de las empresas vean igualmente mermados sus salarios, dado que son su fuente de mercado. Así es la contradicción central del capitalismo, la relación capital-trabajo.

En efecto, el problema que emerge bajo el neoliberalismo es el de la falta de fuentes de demanda, y es que donde antes había salarios que creaban mercado ahora no había nada. Sin embargo, también sucedía que como la participación de los beneficios en la renta fue creciendo paralelamente, se fue acumulando una gran cantidad de dinero ocioso, esto es, dinero que no se destinaba a la inversión productiva pero que buscaba otras formas de revalorizarse. Dado que los salarios habían perdido peso, y con ellos también el consumo privado, entonces la inversión productiva aparecía como menos apetecible a los empresarios. Estos decidieron dedicar cada vez mayores partes de sus beneficios al reparto de dividendos y a la inversión financiera.

Y gracias a las nuevas reglas de juego resultaba mucho más rentable invertir en los mercados financieros (deuda pública, deuda privada, acciones, futuros…) que en la economía real (industria, turismo…), todo lo cual estimula igualmente el crecimiento económico. Con el riesgo, comprobado está, de la inestabilidad financiera asociada y de la emergencia sistemática de crisis financieras derivadas de los estallidos de las burbujas. La crisis de las «puntocom» a principios del
siglo XXI
o la reciente crisis de las hipotecas *subprime* son buenos ejemplos de ello.

Ahora bien, aunque la reducción del peso de la participación salarial ha ocurrido en todas partes, también es verdad que no en todos los países se ha cristalizado o resuelto de la misma forma. De hecho, algunos países han compensado esa pérdida de peso salarial recurriendo a las exportaciones, es decir, a la demanda externa,

mientras que otros lo han compensado recurriendo al crédito, o lo que es lo mismo, al endeudamiento. En conjunto se ha consolidado un modelo simbiótico, con partes que se necesitan mutuamente, basado en la relación que existe entre los países que exportan más de lo que importan y los países que importan más de lo que exportan, siendo también los primeros los que prestan el dinero que les falta a los segundos[10].

La propia financiarización de la economía mundial ha permitido a todas las economías capitalistas esquivar la crisis que hubiera provocado, en distinto contexto, la desigualdad creciente. En particular, países como España, Grecia o Portugal han podido crecer económicamente a ritmos elevados a pesar de mostrar cada vez mayor desigualdad en la distribución funcional de la renta. La razón está en que sus fuentes de demanda efectiva también han sido virtuales, como demuestra el creciente endeudamiento privado, que ha permitido a la burbuja inmobiliaria seguir manteniéndose hasta su pinchazo (y que ha dejado tras este un enorme reguero de deudas).

En definitiva, el crédito ocultaba en muchas economías, y entre ellas la española, una realidad subyacente mucho más dramática. Pero a la vez este hecho permitía a la economía crecer a tasas suficientemente altas como para crear un empleo (vinculado, en todo caso, a la propia burbuja inmobiliaria y su dinámica perversa). Surgida la crisis, el modelo estalla y el modelo de crecimiento económico dirigido por el crédito se agota. Es decir, el neoliberalismo se agota en el sistema mundial y, muy particularmente, en los países más pobres.

La falsa salida de la crisis en España

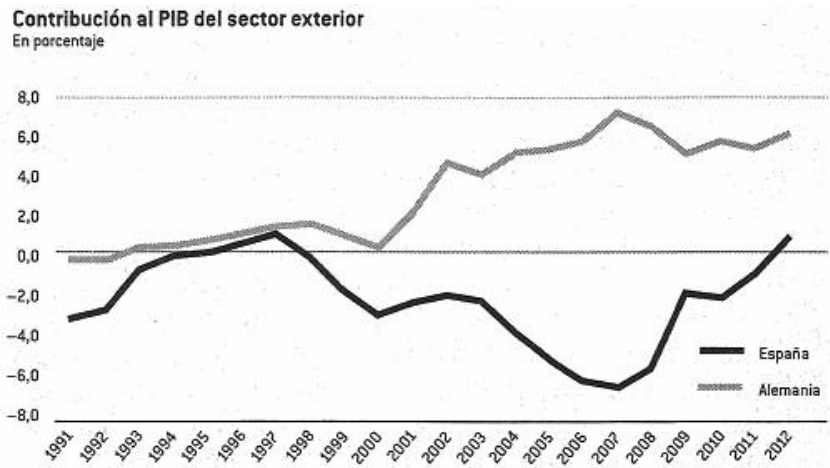
Así las cosas, las economías capitalistas se encuentran actualmente en una situación complicada. El modelo de acumulación de posguerra fracasó en los años setenta y ahora el modelo de acumulación neoliberal también lo ha hecho. El capitalismo necesita con urgencia un nuevo modelo de acumulación para salir de la crisis y poder seguir reproduciéndose. Las empresas necesitan espacios de ganancia y sus empresarios y directivos presionan a los

políticos para cambiar las instituciones y las reglas a fin de encontrar un nuevo tablero de juego, es decir, un nuevo modelo de acumulación. ¿Y en qué estará basada esta transformación económica?

Para responder a esta pregunta nos resulta útil y paradigmático el caso de España. Como bien sabemos, la economía española se ha sostenido en las últimas décadas fundamentalmente por el sector de la construcción y sus industrias auxiliares, con lo que el estallido de la burbuja ha creado un desierto productivo. Pero además, dado que existía un importante escenario de desigualdad de rentas, también ha quedado un nivel altísimo de endeudamiento privado. No es de extrañar, pues el crédito había sido la gasolina que alimentaba la burbuja y, por lo tanto, también el crecimiento económico y la creación de empleo. Donde hubiera tenido que haber salarios altos estaba simplemente el crédito, y además en el marco de una estructura productiva muy poco diversificada y altamente dependiente del turismo y la construcción. En definitiva, los fundamentos del modelo de crecimiento español eran tan frágiles como inestables.

Desde entonces, la troika y los gobiernos europeos están tratando de recomponer el capitalismo a partir de otros fundamentos distintos, con otro modelo de crecimiento económico. Estamos ante otro cambio histórico similar al de los años ochenta, basado en la agudización de lo que entonces ocurrió. Otra vuelta de tuerca neoliberal.

En este caso, la idea consiste en instaurar un modelo de crecimiento económico dirigido por las exportaciones (*export-led*), es decir, donde estas tengan un papel primordial en el crecimiento económico. Para ello se requiere, en primer lugar, que las exportaciones sean superiores a las importaciones. Y, en segundo lugar, que se alcancen nichos de mercado donde las empresas españolas sean altamente competitivas. El modelo teórico de referencia es el alemán. Y es que Alemania comenzó desde inicios de siglo una política de corte neoliberal que logró modificar el modelo de crecimiento económico hacia un modelo dirigido por las exportaciones, a la par que agudizó la desigualdad interna (todo lo cual ahogó la demanda interna).



Fuente: EUROSTAT (2003)

La cuestión estriba en que todas las economías capitalistas tienen que crecer para poder crear empleo, lo que significa que tienen que encontrar espacios de rentabilidad empresarial que hagan atractiva la inversión. Esa rentabilidad puede encontrarse en el mercado interno (las propias familias, empresas y Estado son los compradores) o en el mercado externo (las compras vienen desde el exterior). Obviamente cualquier economía abierta opera en ambos mercados, pero siempre alguno de ellos es el motor fundamental.

Para entender esto podemos aproximarnos al tema por la vía del Producto Interior Bruto (PIB), que medido en términos de demanda es la suma del consumo (C), la inversión (I), el gasto público (G) y las exportaciones netas (E). En España este último componente, que es la diferencia entre lo que se exporta y lo que se importa, había sido negativo en las últimas décadas, de modo que para crecer la economía había tenido que propulsarse con el resto de componentes. Concretamente lo hizo a partir del crecimiento del consumo y la inversión vinculados al sector de la construcción. Pero cuando la burbuja pinchó, la demanda interna cayó y cayeron el consumo, la inversión y las importaciones de bienes y servicios. Eso condujo a la recesión y al inicio del proceso de ajuste.

Ahora la troika ha optado por promover un tipo de crecimiento distinto, basado ya no en la demanda interna sino en la demanda externa: promueve un crecimiento basado en las exportaciones netas. Tampoco debe sorprendernos esto, puesto que optar por la

demanda interna hubiera significado señalar a la distribución de la renta como un factor perjudicial, y, lógicamente, habría supuesto recomendar políticas de igualación de rentas. Y esto es, precisamente, algo que censura la teoría económica dominante.

Efectivamente, los modelos *export-led* suponen que el crecimiento viene propulsado por las exportaciones netas, de modo que la capacidad de exportar bienes y servicios es la que empuja la inversión interna y la creación de empleo. Estos modelos se pusieron de moda en los años setenta, en medio del renacimiento académico de la teoría neoclásica y del nuevo dominio de la teoría de las ventajas comparativas. Los países que adoptaron este modelo de crecimiento fueron Alemania y Japón en los años cincuenta y sesenta, si bien especialmente importante fue el éxito de Corea del Sur, Taiwán, Hong Kong y Singapur en los años setenta. En los ochenta y noventa se extendió por Asia y por América Latina, siendo China y México los ejemplos más notables. Y ahora las instituciones internacionales (Fondo Monetario Internacional, Comisión Europea y Banco Central Europeo, más concretamente) pretenden aprovechar la crisis para adaptar este modelo también a las economías de la periferia europea, es decir, a Grecia, Portugal y España.

Desde el punto de vista teórico, un modelo *export-led* obliga a los distintos países a buscar sus mercados de especialización o, dicho de forma coloquial, aquellos nichos de mercado en los que son los mejores en lo que hacen. Es lo que llamamos la teoría de las ventajas comparativas. La división internacional del trabajo de Adam Smith aplicada al espacio internacional, todo lo cual llevará, supuestamente, a un estado de mayor bienestar para todos los países.

Las críticas a este modelo son innumerables. En primer lugar, hay críticas dentro de la propia teoría dominante respecto al realismo de tal planteamiento (sobre todo porque suelen suponerse unas hipótesis —mercados de competencia perfecta y movilidad plena del capital— imposibles de cumplir).

En segundo lugar, porque la especialización en determinadas ramas puede llevar a los países a sufrir un deterioro en los términos de intercambio (la famosa tesis de los estructuralistas de la CEPAL). Esto quiere decir que los países especializados en bienes de primera

necesidad o básicos —como materias primas o industria textil— ven como la abundancia de oferentes (muchos países vendiendo lo mismo) lleva a una caída de los precios, mientras que los países especializados en bienes de alto valor añadido —como industria tecnológica— mantienen precios altos. Esa relación empobrece a la larga a los países dependientes.

En tercer lugar, un modelo *export-led* conlleva una estrategia de empobrecimiento del vecino consistente habitualmente en disminuir los salarios para ser más competitivos. Ese efecto, generalizado, deteriora la demanda mundial y produce crisis de demanda.

En cuarto lugar, existe la tesis conocida como «falacia de composición», que insiste en que a nivel mundial las exportaciones han de ser iguales a las importaciones y, en consecuencia, no todos los países pueden ser exportadores netos. Es decir, no todos los países pueden exportar más de lo que importan, con lo que buscar estrategias para que así sea es un imposible económico. Solo algunos países, los que más ventaja llevan en el desarrollo capitalista, pueden vencer.

Todas estas críticas están dirigidas al corazón del modelo de crecimiento que quiere imponerse en España, y sin duda reflejan las carencias económicas y sociales de una visión no solo estrecha sino profundamente neoliberal. En todo caso, tal proceso suele ser denominado por sus defensores como programa de reformas estructurales, y es parte central de las reformas políticas impulsadas por la troika y por los diferentes gobiernos de España. Suelen ser programas caracterizados por un descenso del gasto social (pensiones, educación, sanidad…), la privatización de empresas y servicios públicos, la desregulación de sectores y, en definitiva, una mayor presencia de la lógica mercantil en la vida cotidiana de la sociedad.

Para lo que a nosotros nos interesa aquí baste señalar tres aspectos más. El primero, que bajo el dominio de un modelo *export-led* tampoco es necesario un pacto capital-trabajo; al contrario, cualquier tipo de pacto que impida un descenso de los salarios es un obstáculo para la consecución de mejores niveles de competitividad. El segundo, que ello supone una mayor importancia del mercado libre a la hora de regular ya no solo los intercambios de productos, sino también de las propias relaciones sociales. Al fin y al cabo,

cuando se desregula el mercado laboral no se está haciendo otra cosa que dejar que la lógica mercantil inunde la propia relación social que se establece entre empresarios y trabajadores. El tercero, que todo lo anterior provoca un incremento aún mayor de la desigualdad y la inseguridad social, y acentúa los riesgos de fuertes estallidos sociales.

La utopía del mercado autorregulado

Aunque al comienzo de la última gran crisis económica pudo parecer que los gobernantes y las élites económicas iban a apostar por una cierta vuelta al capitalismo de posguerra, o eso se deducía de algunas grandilocuentes declaraciones, lo cierto es que finalmente lo que ha ganado de nuevo ha sido la visión neoliberal. Es decir, han vencido las recetas que proponen desregulación en todos los ámbitos, desde el laboral hasta el financiero, pasando por las privatizaciones y la reducción generalizada del intervencionismo del Estado. Pero ¿estamos ciertamente ante un proyecto socioeconómico posible? ¿No es acaso una ingenuidad pensar que algo como un mercado libre o autorregulado pueda definir nuestra vida social?

Es verdad que la noción de mercado nos resulta coloquialmente simpática. Al fin y al cabo, en el imaginario colectivo es ante todo el lugar de la ciudad o pueblo donde vamos a comprar productos para poder alimentarnos y mantenernos con vida, lugares donde intercambiamos dinero por pescado, dinero por ropa, dinero por viviendas… El mercado puede definirse como un mecanismo abstracto que dota de reglas concretas un tipo de intercambio social y que, efectivamente, ha existido siempre. Aunque, para ser exactos, lo que ha existido siempre son algunos mercados. Por ejemplo, hasta el capitalismo nunca existió algo así como un mercado de trabajo, es decir, un lugar donde comprar y vender la fuerza de trabajo de los seres humanos. Así pues, no es lo mismo el capitalismo o la sociedad de mercado que una sociedad con mercados. La diferencia estriba en si el papel de los mercados opera como rector de la vida en sociedad o si, por el contrario, estos ocupan un rol marginal. Y lo cierto es que en las sociedades precapitalistas los mercados eran meros accesorios de la vida social,

mientras que en el capitalismo es el mercado el que toma el timón del proceso social.

En todo caso, los pensadores liberales, y muy especialmente los más radicales, tienden a considerar que el mercado libre es ontológicamente anterior al ser humano, esto es, una institución atemporal que siempre ha existido. Se trata de una ilusión, pero a partir de ahí argumentan que la libertad de dicho mercado está obstaculizada por distintas instituciones, siendo de entre ellas la más importante el Estado. Como según esta visión el mercado ya estaba allí antes que cualquier entidad, entonces se deduce que lo único que hacemos como sociedad es coartar su libertad imponiendo normas y reglas que, como consecuencia, también recortan nuestra libertad. Por esa razón los liberales más radicales, como Hayek o Friedman, apuestan por reducir el Estado a su mínima expresión. Argumentan que, de ese modo, el mercado libre estará lo más cerca posible de su estado natural y ello, indican, es lo mejor para la sociedad.

Y sería lo mejor, dicen, porque el mercado libre tendría como característica innata adecuar el egoísmo propio del ser humano —y su búsqueda incesante de beneficio individual— a las necesidades de la sociedad. La conocida metáfora de la mano invisible, de Adam Smith, serviría para describir ese fenómeno. La tesis es que los vicios privados se convertirían, por mediación de la mano invisible y el mercado libre, en virtudes públicas. De esa forma se pueden justificar tanto el egoísmo como el afán de lucro, en la medida en que ambos serían en realidad condiciones necesarias para que la sociedad en su conjunto pudiera desarrollarse económicamente. Pero ¿cómo operaría esa mano invisible?, ¿cuáles son las reglas inherentes a ese mercado libre?

Adam Smith comenzaba su famosa obra haciendo alusión a la división del trabajo, la cual considera nada más y nada menos que «el mayor progreso de la capacidad productiva del trabajo»[11]. Smith parte de una cierta propensión natural de los seres humanos al intercambio, que sería lo que ha permitido ir especializándolos en determinadas tareas productivas que, en resumen, son la fuente de la riqueza.

El ejemplo que pone Smith ha sido repetido cientos de veces. En una sociedad de cazadores una persona se dedica a hacer los arcos y

las flechas mientras otras se dedican a la caza propiamente dicha. El que hace los arcos y flechas, por ejemplo, intercambia sus productos por los que se obtienen de la caza. Y si lo hace así es porque descubre que puede conseguir más caza obrando de esta manera que yendo a cazar él mismo. De esta forma «la certeza de poder intercambiar el excedente del producto del propio trabajo con aquellas partes del producto del trabajo de otros hombres que le resultan necesarias estimula a cada hombre a dedicarse a una ocupación particular, y a cultivar y perfeccionar todo el talento o las dotes que pueda tener para ese quehacer particular»[12]. La existencia de mercados libres llevaría a los seres humanos a intercambiar los frutos de su trabajo. Ello empujaría a cada ser humano a especializarse en una tarea que, junto con el resto con las que se interrelaciona, llevarían al progreso. De todo esto se deduce que si alguna institución, como el Estado, impide el intercambio, por ejemplo, prohibiendo que los productos de la caza sean vendidos, no se podría avanzar socialmente. Esta es, en esencia, toda la formulación liberal respecto al mercado libre.

Lo que ocurre es que una vez uno se detiene a pensarlo críticamente no dejan de surgir problemas. En primer lugar, como indica el economista Duncan Foley (1942), «la división social del trabajo puede ser apoyada tanto por el comercio descentralizado como por mecanismos de planificación social o incluso, más frecuentemente, por una combinación de ambos»[13]. Es decir, no parece que haga falta un mercado libre para llegar a la división del trabajo. En segundo lugar, como también apunta Foley, el argumento de Smith «requiere una estrategia de negación total de las consecuencias reales del desarrollo capitalista, particularmente de las sistemáticas imposiciones de los costes sobre aquellos menos capaces de soportarlos»[14]. Por ejemplo, cuando la división del trabajo promueve la mecanización, y de ese modo la productividad y la producción totales, también impone costes en formas de desempleo a una parte de la sociedad. Y esa es la parte que se ignora conscientemente. Pero, en tercer lugar, toda la argumentación *smithiana* se basa en otorgar al ser humano comportamientos homogéneos de búsqueda de beneficio individual que históricamente solo han sido dominantes en las sociedades modernas. De ahí que no pueda derivarse la universalidad de las

características del mercado libre.

En realidad, según el antropólogo Karl Polanyi, la definición de Smith acerca de la propensión del ser humano a intercambiar en el mercado, que luego derivaría en la concepción del *Homo economicus*, era más una profecía —que se cumpliría— que una observación del momento histórico. En efecto, en la época en la que Smith escribía, el conocimiento acerca de lo que había sucedido en las sociedades de cazadores-recolectores era más bien escaso. Así, tanto Smith como otros prefirieron deducir cómo se habrían comportado, otorgándoles una psicología que tenía más que ver con el tiempo moderno que con lo que realmente imperaba en aquellas sociedades. En realidad, de acuerdo con Polanyi, «los actos individuales de trueque o intercambio no conducen por regla general al establecimiento de mercados en las sociedades donde prevalecen otros principios del comportamiento económico»[15].

De hecho, según sentencia Polanyi, los mercados, entendidos como «lugar de reunión para la realización del trueque o la compraventa»[16], se van creando históricamente dentro de la sociedad de forma marginal y con un papel secundario en la organización social. No en vano, Polanyi recuerda que en muchas sociedades de cazadores-recolectores «el hombre no actúa para salvaguardar sus intereses individuales en la posesión de bienes materiales, sino para salvaguardar su posición social, sus derechos sociales, sus activos sociales. El hombre valúa los bienes materiales solo en la medida en que sirvan a este fin»[17]. Esa es, claramente, una forma de operar muy distinta a la que corresponde a la imagen egoísta y lucrativa de Adam Smith y el pensamiento económico actual. Polanyi lo apunta de nuevo al insistir en que esas sociedades se caracterizaban por «la ausencia de la motivación de ganancia; la ausencia del principio de trabajar por una remuneración; la ausencia del principio del menor esfuerzo, y sobre todo la ausencia de cualquier institución separada y distinta basada en motivaciones económicas»[18].

Así pues, los mercados habrían existido siempre en las sociedades humanas pero nunca con un papel tan importante, rector incluso, como el que tienen ahora o como el que tenían en la época de Adam Smith. Más bien habían sido accesorios de la vida económica. El desarrollo del mercado como rector de la sociedad,

sin embargo, tuvo una consecuencia fundamental: la autonomización de lo económico respecto de lo político. Efectivamente, con el capitalismo el mercado se independiza de otros procesos sociales e impone sus reglas a la vida en sociedad.

No obstante, todo mercado está regulado desde su creación, lo que quiere decir que el mercado libre es una falacia o, con suerte, una utopía. Lo que interesa en realidad es saber en qué grado está regulado y a quién beneficia esa regulación. Como dice el economista
Ha-Jon
Chang (1963), «si algunos mercados parecen libres es solo porque hemos aceptado de tal forma las regulaciones que los apuntalan que estas se han transformado en invisibles»[19].

Ahora bien, el intento de dejar aún más libre el mercado conlleva importantes consecuencias socioeconómicas. En primer lugar, significa que aumenta la separación entre lo político y lo económico. Así, la esfera económica, dotada de autonomía y de reglas propias de funcionamiento, acaba dominando a la esfera política hasta subordinarla completamente en su desarrollo.

Y una vez que el capitalismo ha arrancado parece difícil detenerlo. El capitalismo parece engullirlo todo, convirtiéndolo en mercancía y atrayéndolo hacia su órbita. Y sin excepciones. Cualquier bien es susceptible de ser vendido y comprado. Incluso el mismo ser humano y la tierra. Y claro, como indica Polanyi, «cuando se incluyen tales elementos en el mecanismo del mercado, se subordina la sustancia de la sociedad misma a las leyes del mercado»[20]. Dicho de otra forma, pero también con Polanyi, «la supuesta mercancía llamada “fuerza de trabajo” no puede ser manipulada, usada indiscriminadamente, o incluso dejarse ociosa, sin afectar también al individuo humano que sea el poseedor de esta mercancía peculiar»[21]. El ser humano y la tierra se convierten en meros elementos accesorios de esa esfera económica autónoma, de ese sistema económico capitalista que obedece únicamente sus propias reglas.

¿Y cuáles son esas reglas? Pues fundamentalmente impera la búsqueda incesante de beneficio. Es el objetivo del capitalismo, y a ello empuja la coerción de la competencia, esto es, la presión que ejercen las empresas rivales y sus propias ganancias. Un empresario,

cualquiera, necesita obtener beneficios para poder seguir sobreviviendo en el sistema. Para ello ha de adecuar no solo los costes, a fin de que sean inferiores a los ingresos derivados de las ventas, sino que debe también tener muy presente que debe tratar de ganar más que los rivales, porque eso le permitirá obtener una ventaja suficiente para bajar los precios y atraer a los clientes. Si él no lo hace, serán sus rivales quienes lo hagan y ello amenazará con expulsarlo del negocio. Esa presión es la que empuja a los empresarios a reducir salarios, a mecanizar la producción —esto es, a cambiar trabajadores por máquinas— y a cambiar las formas de organización.

Pero no solo el ser humano y la tierra se convierten en mercancías ficticias, como diría Polanyi. Prácticamente todo es susceptible de caer en la órbita del mercado. Nos hemos acostumbrado a que casi todos los productos estén ya mercantilizados y sujetos a la dinámica propia del mercado, incluso los más esenciales para la vida, como el agua y la luz. Apenas nos falta mercantilizar el aire, y todo está por ver.

El politólogo Michael J. Sandel (1953) asegura que «sin darnos cuenta, sin decidirlo, pasamos de tener una economía de mercado a ser una sociedad de mercado»[22], en referencia a un fenómeno que ya no tiene que ver con el paso de un sistema económico a otro sino con una radicalización de la lógica inherente al capitalismo. Porque una vez la economía capitalista ha superado a la economía feudal, y una vez lo económico domina lo político, ya solo queda que lo mercantil lo impregne todo. Pero ¿qué consecuencias puede tener todo ello para la vida política, para la vida en sociedad? Para el propio Sandel, lo primero que ocurre es que «poner un precio a las cosas buenas de la vida puede corromperlas»[23]. Y no se trata solamente de un enfoque meramente moralista.

Estamos hablando de que las necesidades del capital para encontrar espacios de ganancia no tienen límites, y que pueden surgir incluso empresas dedicadas a la compra-venta de órganos humanos. Al fin y al cabo, «si alguien está dispuesto a pagar por sexo o un riñón, y un adulto consiente en vendérselo, la única pregunta que el economista hace es: ¿cuánto? Los mercados no reprueban nada»[24]. Pero ¿es aceptable una sociedad que mercantilice el agua?, ¿y el aire?, ¿y un riñón?, ¿y el voto?, ¿y la

condición de ciudadano?

Después de todo, y como indica el filósofo Debra Satz, «ciertamente algunos de los mercados que nos parecen nocivos lo hacen a causa de sus orígenes en la miseria y desesperación»[25]. Determinados bienes potenciales (como el cuerpo propio) son comercializados solo en la medida en que el propietario se ve obligado a ello por causa de su pobreza. La tradición republicana vista en capítulos anteriores nos diría que, de hecho, se comercializaría precisamente por la falta de libertad del individuo. Y entonces emerge la necesidad de resolver el problema de raíz: acabando con la pobreza que causa ese tipo de comportamientos.

Pero cuando el pensamiento liberal viene a lubricar el lado teórico del capitalismo, entonces estamos dispuestos a aceptar tremendas barbaridades. El economista Gary Becker propuso en su día establecer un precio de admisión a los inmigrantes, cuantificado concretamente en 50 000 dólares. Según él, «los inmigrantes dispuestos a pagar una gran suma por entrar, razona Becker, tendrían automáticamente unas características deseables. Serían probablemente jóvenes, capacitados, ambiciosos y trabajadores, y probablemente no harían uso de las ayudas sociales o los subsidios de desempleo»[26]. Incluso Becker llegó a proponer cobrar a refugiados que sufrían persecuciones como condición a su admisión.

Puede parecer que son argumentos exagerados, pero lo cierto es que en julio de 2013 el Gobierno de España aprobó una ley que concedía el permiso de residencia a aquellos extranjeros que hubiesen comprado una vivienda con un precio superior a los 500 000 euros. Paradójicamente, irnos meses más tarde el mismo Gobierno instaló unas cuchillas altamente cortantes en las vallas que rodean a la ciudad de Melilla, con objeto de impedir que entrasen inmigrantes pobres. Lo único que se logró fue que los inmigrantes se cortasen por todas partes mientras trataban de saltar. Poco más tarde también murieron quince inmigrantes al intentar pasar por otra zona y ser recibidos por la guardia civil con disparos de pelotas de goma. Una muestra clara de la hipocresía de la política relacionada con la inmigración, que es claramente clasista.

Otros filósofos, como Robert Skidelsky y Edward Skidelsky, consideran que la insaciabilidad está enraizada en la naturaleza humana pero que ha sido altamente intensificada por el

capitalismo, que la ha hecho la base psicológica de una civilización entera. Para ellos, incluso «el ocio ha perdido su verdadero significado de actividad espontánea y ha degenerado en un consumo pasivo que nos lanza, como el menor de dos diablos, al trabajo»[27].

Efectivamente, el pensamiento liberal y economicista lo ha reducido todo a una cuestión de eficiencia en la asignación de recursos. Y eso supone pensar la sociedad como un vacío de relaciones sociales, donde solo hay bienes que se intercambian entre sí y que además tienen todos el mismo valor social. Es decir, se pone al mismo nivel el agua, un refresco y una vida humana. Pero, como dice Satz, «la eficiencia no es el único valor relevante para evaluar los mercados: tenemos que pensar acerca de los efectos de los mercados sobre la justicia social, y en quiénes somos, cómo nos relacionamos con otros y qué tipo de sociedad podemos tener»[28]. Esto es algo que no solo tenía muy claro Karl Marx, que distinguía nítidamente entre el valor de cambio y el valor de uso de un bien, sino también el propio Adam Smith y los liberales clásicos. Es la aberración liberal la que intentando llevar a buen puerto la utopía del libre mercado autorregulado está destruyendo los mismos cimientos de la comunidad política.

En cualquier caso, no se trata de reducir el problema al pensamiento liberal. Más bien se trata de entender adecuadamente la relación que existe entre este y las necesidades del capitalismo como sistema económico depredador. Es la propia lógica del capitalismo la que empuja a que todo sea comercializado, marcando de esa forma un hito en la historia de la humanidad. De hecho, para el filósofo Santiago Alba Rico las sociedades precapitalistas sabían distinguir entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar, mientras que el capitalismo «es la primera sociedad históricamente conocida que trata por igual una manzana, un hombre, un martillo y una catedral»[29]. No podemos dejar de estar de acuerdo con Alba Rico cuando asegura que «hay que estar muy desesperado y muy hambriento para querer apoderarse a toda costa, sin desdeñar el engaño o el crimen, de más tierras, más petróleo, más casas, más televisiones, más coches, más riqueza virtual»[30].

En términos sociológicos, el fin del capitalismo de posguerra y la aplicación de las políticas neoliberales ha conducido a un nuevo

tipo de relaciones sociales en las que prácticamente todo queda a merced de los caprichos del mercado. La posmodernidad, como época que sigue a la modernidad de posguerra, habría «acelerado el movimiento de destrucción de los vínculos sociales tradicionales haciendo saltar por los aires la continuidad de las carreras laborales, las relaciones afectivas y familiares o las lealtades políticas»[31]. Esa dependencia con respecto al mercado, respecto a su lógica irracional, tiene consecuencias incluso en el carácter de los individuos, como muy bien describe la obra del sociólogo Richard Sennet[32].

Además, muchos de los fenómenos que nacen como consecuencia de este modelo de sociedad, como el llamado ciberutopismo, nos impiden «entender que las principales limitaciones a la solidaridad y la fraternidad son la desigualdad y la mercantilización»[33]. Y es que el incremento de la desigualdad y de la mercantilización no solo amenaza las redes que sustentan las comunidades políticas, sino que también merma la capacidad de construir una alternativa al sistema mismo basada en principios diferentes.

En definitiva, el intento de llevar a cabo la utopía del libre mercado autorregulado se corresponde con las necesidades del capitalismo de seguir reproduciéndose sin límites. El pensamiento liberal facilita ideológica y culturalmente la adaptación de las sociedades a tales necesidades, pero por el camino emergen los efectos reales de tales políticas. Y estos no son otros que la inmensa desigualdad, las tensiones sociales, la falta de solidaridad, la desesperanza y un mundo que se ha abandonado a un consumismo hedónico que materialmente será imposible de mantener en un planeta agonizante. La alternativa necesaria nos llama a activar el freno de emergencia.

Los frenos al capitalismo

Si el mercado libre es una utopía, ¿qué ocurre cuando intenta imponerse? El propio Polanyi ofrece una tesis interesante que debemos rescatar. Según él, cuando el mercado autorregulado avanza, empujado por nuevas políticas aprobadas por sus partidarios, la sociedad responde buscando protección y actuando

precisamente en la dirección contraria. La gran crisis liberal previa a la Segunda Guerra Mundial sería el mejor ejemplo de ello, ya que desencadenó tres posibles respuestas diferentes: la revolución socialista en Rusia, el ascenso del fascismo en gran parte de Europa y las políticas intervencionistas en Estados Unidos. Para Polanyi el problema último reside en que un mercado autorregulado no puede existir más que en la mente de los liberales, porque en la práctica un mercado así destruiría la sociedad misma. Y, como una respuesta instintiva, a ojos de los individuos surgen un abanico de opciones todas las cuales tienen en común su papel de freno al mercado autorregulado.

Recordemos que el problema original era, para Polanyi, la separación de la esfera de lo económico de la esfera de lo político. Es decir, que el mercado y su lógica se habían independizado del resto de los procesos sociales. Así, la crisis abierta por el capitalismo y, más concretamente, por los intentos de llevar a cabo una economía de mercado autorregulado, solo tendría dos respuestas: «la extensión del principio democrático de la política a la economía o la completa abolición de la esfera política democrática»[34]. La primera de las respuestas implica «la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, y con ello la desaparición de una esfera económica autónoma separada: la esfera política democrática se convierte en el conjunto de la sociedad»[35]. Eso sería el socialismo. La segunda de las respuestas implicaría que solo quedaría la vida económica, es decir, que «el capitalismo organizado en las diferentes ramas de la industria se convierte en el conjunto de la sociedad»[36]. Esto sería el fascismo.

Polanyi, que era judío y tuvo que huir del nazismo alemán, asume una apuesta personal. Él apoyará una salida socialista que frene tanto la barbarie del fascismo como del capitalismo. El fascismo, concretamente, parte de la idea de que «si el socialismo no ha de ser, hay que abolir la democracia»[37], pues entiende que el socialismo es inevitable bajo sistemas democráticos. Y esto sería así porque, según los autores fascistas, el socialismo es el heredero del individualismo y de la búsqueda de liberación frente al Estado. Efectivamente, ya vimos en capítulos anteriores que existe un hilo claro entre la tradición republicana y la tradición socialista, y que, al fin y al cabo, el objetivo del socialismo es liberar al ser humano

de las garras del Estado. Pero esto es intolerable para un fascismo que, de hecho, buscará salvaguardar el capitalismo y destruir cualquier signo de individualismo atacando sin piedad la democracia representativa.

Hasta aquí podemos defender la tesis según la cual el avance del mercado libre destruye los cimientos de una comunidad política y abre la puerta al fascismo. El fascismo deviene entonces como un intento de salvar al capitalismo a través de la erradicación de las instituciones democráticas, todo lo cual tiene como objetivo detener el socialismo o, más generalmente, las soluciones sociales que implican la destrucción del capitalismo.

En la actualidad, la crisis económica es también el resultado de décadas aplicando políticas inspiradas en el avance del libre mercado, de modo que es fácil ver la causa del incremento no ya solo de la desigualdad, sino también de la frustración social. Pero dado que la crisis económica trata de resolverse a través de la aplicación de más políticas neoliberales, el resultado será un agravamiento de los fenómenos descritos.

En toda Europa estamos viendo un crecimiento de los partidos de ultraderecha mientras la actividad netamente fascista se ha disparado en todas partes. Peor que eso, los partidos considerados liberales o incluso socialdemócratas han empezado a asumir rasgos del discurso fascista para evitar ser engullidos electoralmente. Sin embargo, ni siquiera así han logrado detener el avance de los discursos xenófobos, antiliberales, antiindividualistas y anticomunistas. La sombra del fascismo está de nuevo sobre Europa, y crece en un caldo de cultivo caracterizado por los altos niveles de desempleo, la extensión del hambre y la pobreza y la falta de protección social por parte de los Estados.

No obstante, si todavía no ha sido peor es debido a la existencia aún de determinados resortes del Estado que permiten proteger, más mal que bien, a la población. Los restos de lo que llamamos Estado del bienestar están operando aquí como muro de contención de los estallidos sociales —tomen la dirección que tomen—, si bien no pueden durar para siempre. Especialmente en un contexto en el que han sido señalados como el objetivo fundamental de las políticas neoliberales. Así las cosas, podemos decir que el neoliberalismo y las políticas de la troika están dinamitando los

muros que aún contienen al fascismo.

No en vano, el Estado del bienestar es el resultado de otro movimiento sociopolítico que tuvo como objetivo histórico frenar el avance del libre mercado: la socialdemocracia. La socialdemocracia nació como hija del socialismo cuando Eduard Bernstein y sus discípulos comenzaron a pensar que el capitalismo había encontrado mecanismos para evitar su crisis y que, además, le permitía mantener un crecimiento constante. Así, entendieron que el salto desde el capitalismo hacia el socialismo solo podría realizarse de forma gradual desde dentro del sistema capitalista y aceptando las reglas del juego parlamentario. El punto fundamental era que Bernstein «criticaba la concepción mecanicista de una ley de la necesidad, una ley de hierro del desarrollo histórico que conduciría inevitablemente hacia una sociedad socialista»[38], de tal forma que propugnó una visión reformista del marxismo.

Ya en época de la II Internacional, el movimiento socialista había decidido participar activamente en el sistema parlamentario, todo lo cual permitió a sus partidos obtener importantes apoyos electorales en un período precisamente de conquistas de derechos políticos, como el sufragio universal masculino. Además, no todo se limitaba a la participación en elecciones, sino que también se establecieron acuerdos con otros partidos con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de la clase trabajadora. Bernstein y los suyos mantenían un importante optimismo respecto a la capacidad de la esfera política de dominar a la esfera económica. Y poco a poco los partidos socialistas —y el más importante de todos era el alemán Partido Socialdemócrata (SPD)— fueron adaptándose al sistema capitalista y aceptando que la lucha tenía que ser desde dentro de los márgenes del sistema. Con el tiempo, esa y otras luchas del movimiento obrero, unidas al contexto geopolítico de la guerra fría, fueron las bases para seguir conquistando derechos políticos y económicos en las sociedades occidentales. Se fue creando el Estado del bienestar, que no dejaba de ser una conquista de la lucha obrera.

Sin embargo, el paso del tiempo también llevó a los partidos socialdemócratas a abandonar toda aspiración netamente socialista. Inundados por la ideología liberal, la inmensa mayoría de estos partidos renunciaron finalmente al marxismo o a cualquier

tradición socialista. Los partidos socialdemócratas suelen defender desde entonces que es posible vivir bajo un capitalismo de rostro humano. Se acepta que el sistema económico capitalista tiene una lógica interna que provoca que cada cierto tiempo se sucedan las crisis económicas, pero a la vez se asegura que es posible evitar muchas de ellas y desde luego responder ante todas salvaguardando los pilares básicos de la economía y, sobre todo, los derechos conquistados por la lucha obrera. En términos políticos eso significa apoyar la intervención del Estado, regulando la economía *a priori* o con grandes desembolsos de dinero *a posteriori*. Desde John Maynard Keynes hasta Hyman Minsky, la tradición teórica de la economía socialdemócrata ha tenido claro que era posible alcanzar un equilibrio entre la lógica del capitalismo y la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos. En definitiva, la tesis de que es posible domesticar al capitalismo salvaje.

Sin embargo, los partidos socialdemócratas actuales llevan años en una deriva confusa. Convertidos a una suerte de socioliberalismo, no hay partido político socialdemócrata que se atreva hoy en día a hacer suyos programas políticos como los de la socialdemocracia clásica de Olop Palme o François Mitterrand de los años ochenta. La crisis del llamado capitalismo dorado, o época dorada del capitalismo, se llevó por delante el peso práctico con el que había contado la tradición socialdemócrata.

Y es que el nuevo contexto de globalización financiera, las nuevas reglas de juego impuestas por el neoliberalismo y, desde luego, su asunción ideológica por parte de los llamados partidos socialdemócratas, han mermado toda capacidad protectora del movimiento socialdemócrata. Lo que sostenemos es que la socialdemocracia no puede sobrevivir en un contexto socioeconómico donde se dan alguna de estas dos condiciones. En primer lugar, una arquitectura institucional que consolida un Estado de economía financiarizada. En segundo lugar, un modelo de crecimiento económico dirigido por las exportaciones (*export-led*). Y esto es así porque bajo cualquiera de esas condiciones cualquier pacto capital-trabajo es innecesario, de tal forma que la socialdemocracia no puede encontrar ningún anclaje económico.

En definitiva, la dinámica del capitalismo condiciona la forma en la que se relacionan entre sí las clases sociales. Y mientras que

durante la época de posguerra el capitalismo encontró un modelo de acumulación basado en una visión cooperativa entre capitalistas y trabajadores, bajo el neoliberalismo esa cooperación ha sido sustituida por una competencia desenfrenada. Y ahora, con ambos modelos fracasados y con las élites económicas buscando a la desesperada un nuevo modelo de acumulación mediante más neoliberalismo, la cooperación está incluso más lejos de producirse.

Las instituciones están volviendo a cambiar para adecuarse a un nuevo modelo de acumulación que aún está por perfilar, aunque para el caso español ya tenemos esbozado en el horizonte. También hemos dicho que se trata de un modelo de crecimiento imposible de generalizar a nivel mundial, pero cuyo intento de instauración desencadena terremotos sociales que abren la puerta al fascismo. Además, es notorio que este proceso —o su intento— va a ser muy largo. Al fin y al cabo, las instituciones no cambian de un día para otro, sino que se requiere un tiempo bastante largo de adaptación.

Como hemos dicho, las instituciones animan la inversión capitalista y el crecimiento económico, pero eventualmente cesan su contribución al crecimiento económico: o bien el crecimiento desestabiliza las instituciones o bien las instituciones crean barreras para el crecimiento. En ese momento deviene una crisis, entendida como un período de inestabilidad que requiere la reconstrucción institucional para renovar el crecimiento y la estabilidad. Nos encontramos, queda claro, en ese momento de crisis institucional.

Siguiendo a los teóricos de la economía radical[39], podemos llamar Estructuras Sociales de Acumulación (ESA) al conjunto articulado de instituciones que promueven exitosamente el crecimiento económico. Cada ESA se caracteriza por dar una respuesta a las siguientes relaciones: a) Estado-economía, b) capital-trabajo, c) capital-capital, d) ideología dominante-ideología no dominante. En este sentido, estaríamos ante la búsqueda de una ESA que, dando una respuesta a esas relaciones, permitiese a su vez que la economía capitalista se reproduzca en el tiempo.

Basándose en la idea de Polanyi según la cual los intentos de crear una economía de libre mercado conllevan siempre e inevitablemente el surgimiento en el seno de la sociedad de un movimiento opuesto como respuesta al exceso de pobreza, la desintegración social y la inestabilidad, los teóricos de las ESA han

postulado dos tipos generales: las ESA reguladas y las ESA liberales.

Según este enfoque, la ESA de posguerra —que sería regulada— se completó al final de 1940 y duró hasta 1973. En esta ESA no había dominio del trabajo sobre el capital, sino que más bien existía un equilibrio capital-trabajo que evitaba problemas de subconsumo y de estrangulamiento de beneficios. Había una activa regulación por parte del Estado de la actividad económica, un desarrollado Estado del bienestar, un programa de cooperación capital-trabajo y una forma de competencia entre grandes empresas de tipo no agresivo. Pero a finales de los setenta esa ESA entraría en crisis para que una nueva comenzara a tomar forma en el Reino Unido y Estados Unidos, cuya naturaleza se asemejaría al libre mercado dominante antes de la Gran Depresión. Esta nueva ESA, denominada posteriormente neoliberal, se establece definitivamente a comienzos de los años ochenta y en la nueva configuración se restituye el poder de las empresas y se pierde el equilibrio anterior. Y finalmente entraría en crisis también en el año 2008.

Y como hemos señalado, el momento actual es el de la búsqueda de una nueva articulación institucional que promueva el crecimiento económico. Si bien sabemos ya que el modelo que está en la cabeza de las élites económicas y de la troika no necesita de un pacto capital-trabajo, ahora nos toca demostrar que tampoco necesita de la democracia en ninguna de sus definiciones vistas en este libro. Es decir, que la democracia no se encuentra entre las instituciones que necesita el capitalismo. Todo lo contrario.

Por un lado, el capitalismo, que es un sistema que basa su reproducción en la persecución incesante del beneficio económico, encuentra en la privatización de los servicios públicos una muy rentable fuente de negocio. Y, por supuesto, según se privatizan la sanidad o la educación, por poner dos ejemplos evidentes, se merman las condiciones materiales con las que se define una democracia sustantiva. Es decir, para los ciudadanos más pobres es más difícil —o directamente imposible— poder disfrutar de una vida digna.

Por otro lado, la misma lógica lleva a que el capitalismo reduzca la democracia procedimental a una democracia aparente, es decir, a un ritual o ceremonia carente de eficacia. Dicho de otra forma, convierte al sistema político en incapaz de tomar decisiones reales.

Y es que uno podría pensar en pleno
siglo XXI
que el procedimiento electoral permite a los ciudadanos, mal que bien, elegir a los gobernantes que ostentarán el poder. Así, los elegidos a través de dicho procedimiento serían los encargados de tomar todas las decisiones que correspondan a su ideario, a su programa electoral o al mandato de los ciudadanos. Pero como vimos en el capítulo segundo el asunto no funciona exactamente así, ni mucho menos.

En realidad, comprobamos que muchas de las decisiones que afectan a nuestra vida, y cada vez más, las toman no los gobernantes que elegimos sino instituciones y personas que se sitúan en el espacio privado y que, por lo tanto, no están sometidas a control democrático. Así, por ejemplo, los empresarios determinan no solo nuestras condiciones laborales sino incluso también las tendencias de consumo. El abanico de estilos de ropa o cada cuánto cambiamos los bienes que compramos en los mercados no son cuestiones que decidamos nosotros. Por otra parte, el Banco Central Europeo determina arbitrariamente los tipos de interés y la oferta monetaria, y eso tiene implicaciones directas, por ejemplo, en la cantidad que pagamos de hipoteca. Y las negociaciones entre las grandes fortunas y los grandes banqueros, sean a puerta cerrada o retransmitidas por televisión, pueden determinar si mañana nos quedamos sin trabajo o si por el contrario vamos a tener un ascenso salarial. Somos, en definitiva, dependientes de quienes ostentan el poder. Pero se trata, y he aquí la cuestión central, de un poder ajeno incluso a la democracia procedimental.

Hagamos un ejercicio teórico. ¿Qué pasaría si fuésemos capaces de constituir una democracia procedimental de tipo participativo? Es decir, ¿qué pasaría si todo el conjunto de la población ciudadana pudiera opinar y decidir sobre qué políticas llevar a cabo desde el Estado? Uno está tentado de pensar que entonces las mayorías sociales apoyarían políticas que beneficiasen a las mayorías sociales, y esto podría poner en riesgo las condiciones de supervivencia del capitalismo. Es fácil de ver. Si a la mayoría social le conviene un sistema público de pensiones pero a la vez el capitalismo se reproduce con más eficiencia con un sistema privado de pensiones estamos ante un conflicto claro. Así pues, el sistema

siempre buscará evitar que la mayoría de la población pueda efectivamente llevar a cabo su intención.

Es más, ¿y si en una democracia plenamente participativa la mayoría social votase que es necesario nacionalizar todos los sectores productivos a fin de socializar sus beneficios y de controlar los costes ecológicos asociados a la actividad? ¿No significaría eso, acaso, que se estarían dilapidando los fundamentos del capitalismo? Podría ser, sin duda. De hecho, y como hemos visto en capítulos anteriores, el liberalismo siempre ha rehuido de la participación ciudadana por esos motivos: por el miedo a que se suprimiese el derecho a la propiedad y por el miedo a que el sistema capitalista pudiera fenecer víctima de los impulsos redistribuidores de las masas ignorantes.

En conclusión, la creación de nuevas instituciones va pareja de la desaparición o modificación de otras instituciones ya existentes. Y se trata de un proceso de desdemocratización porque las nuevas instituciones —como las nuevas reglas del mercado de trabajo, las privatizaciones, las desregulaciones— nos alejan de una democracia sustantiva mientras las instituciones de democracia procedimental son vaciadas mediante la superposición de otras no democráticas, como las de la Unión Europea. En resumen, compartimos la idea de que se ha acentuado «una creciente subordinación de los procedimientos democráticos de las instituciones estatales y de sus formas de intervención a las necesidades de la economía, del crecimiento y de la competitividad»[40].

La desdemocratización de España

Hemos visto ya que las llamadas leyes del mercado no operan en el vacío sino que se encuentran siempre institucionalizadas, sujetas a un conjunto de reglas, normas, leyes, valores y costumbres que operan como su límite. En efecto, en nuestras sociedades constitucionales la dinámica del mercado está limitada especialmente por las normas jurídicas, siendo la Constitución la norma suprema, aunque también por elementos culturales y de otra naturaleza. De no organizamos así estaríamos aún más expuestos a los caprichos irracionales del mercado libre, que todo lo sacrifica en

aras de una ganancia económica cortoplacista. Las constituciones, primero, y las leyes, después, moldean y definen el diseño institucional en el que vivimos como sociedad. Dicho de otra forma, constituyen las reglas de juego.

Y es cierto que la lucha social, ejercida por los trabajadores, ha conseguido históricamente modificar esas reglas de juego en su favor y consolidar en ellas garantías constitucionales que en otro tiempo no existieron (tanto derechos negativos, tales como el derecho a la libertad de expresión, como derechos positivos, tales como el derecho a las prestaciones sociales). Lo que sucede es que, como hemos visto, el desarrollo capitalista requiere la permanente adecuación de estas reglas de juego, las instituciones, a sus propias necesidades. La fuerza salvaje de la lógica capitalista presiona constantemente sobre las instituciones, convirtiéndolas en ineficientes *de facto*. Este fenómeno de fuerzas encontradas permite estudiar las constituciones, y las leyes, como la cristalización de una determinada correlación de fuerzas, en un momento histórico dado, entre trabajo y capital.

De ahí que la reciente avalancha de reformas legislativas, e incluso constitucionales, tenga que ser interpretada como parte de la ofensiva del capital contra los derechos conquistados previamente, es decir, contra aquellos que había logrado afianzar el movimiento obrero. Solo en España se han aprobado 44 reales decretos leyes en el año 2011, 29 en 2012 y 14 en 2013. La reforma constitucional de 2011 fue, de hecho, una exigencia bastante clara del capital al institucionalizar la prioridad de la devolución de la deuda pública a los mercados por encima de cualquier otra alternativa.

Algunas de las nuevas leyes tienen que ver directamente con el proceso de circulación del capital, como son la decena de leyes destinadas a rescatar el sistema financiero o las distintas reformas laborales, y mantienen como objetivo servir a la configuración de un nuevo modelo de crecimiento económico basado fundamentalmente en la precariedad laboral y las ganancias de competitividad derivadas de devaluaciones salariales. Otras leyes han sido aprobadas con propósitos indirectos, como la Ley de Seguridad Ciudadana y la reforma del Código Penal, con objetivos que tienen que ver con la represión, en un sentido amplio, de los

movimientos de crítica y protesta social que emergen en contextos como el actual. Un contexto que refleja, sin duda, la ruptura de la paz social que hemos descrito previamente.

En la situación actual, de agotamiento del modelo de crecimiento económico español, las exigencias del capital se han radicalizado hasta tal punto que la ofensiva es verdaderamente una agresión democrática en toda regla, no un simple retoque menor de algunas leyes. Y con ese avance del libre mercado nos encontramos ante una mayor primacía de lo económico —la lógica capitalista— sobre lo político —la democracia—, de tal modo que el poder político que ejecuta las reformas no renuncia ni a socavar los cimientos democráticos para satisfacer las implacables necesidades del capital.

Un ejemplo es el reciente Real Decreto Ley 14/2013, de 29 de noviembre, de medidas urgentes para la adaptación del derecho español a la normativa de la Unión Europea en materia de supervisión y solvencia de entidades financieras. En este decreto, de apariencia técnica, se esconde una disposición adicional tercera que concede a los alcaldes un poder especial para ignorar al pleno en aquellos casos en los que pueda ejecutarse un plan de ajuste y este no cuente con la aprobación del pleno municipal. Una medida notoriamente antidemocrática que precisamente se justifica, en la memoria del propio decreto, en los siguientes términos:

> […] el objetivo de esta disposición es facilitar la mayor incorporación posible de municipios a las medidas extraordinarias citadas eliminando obstáculos que no deberían afectar al logro de la estabilidad y del reequilibrio de aquellas entidades.

Obsérvese que, en un raro ejercicio de sinceridad, se utiliza el explícito concepto de obstáculo para hacer referencia, nada más y nada menos, que al pleno municipal, que es donde reside la soberanía municipal.

Este decreto revela ejemplarmente cómo incluso la democracia procedimental española, con todas sus limitaciones ya examinadas en el capítulo segundo, supone un impedimento para el capitalismo. Dado que fue aprobado por mayoría absoluta en el Congreso de los Diputados, y con la abstención del Partido Socialista, el grupo de La Izquierda Plural tuvo que pedir amparo al Defensor del Pueblo. Esta

institución respondió afirmativamente y recurrió ante el Tribunal Constitucional varios elementos de ese decreto al considerar que podría vulnerar la Constitución[41]. Hasta el momento de escribir este libro no se conoce el dictamen del Tribunal Constitucional.

La otra cara de la moneda son las administraciones que han intentado frenar la ofensiva del capital por medio de leyes que garantizaran derechos sociales. Un ejemplo es el Decreto Ley 6/2013, de 9 de abril, de medidas para asegurar el cumplimiento de la Función Social de la Vivienda aprobado por la Junta de Andalucía, que tuvo un eco legislativo en Navarra, y que ha sido recurrido por el Gobierno del Estado precisamente ante el Tribunal Constitucional. Todas las voces críticas con aquel decreto, que procuraba garantizar el derecho a una vivienda a todos los ciudadanos, insistían en que ponía en riesgo el «proceso de recuperación económica». La propia Comisión Europea envió una carta al Gobierno de España asegurando que no descartaban «que la legislación tenga efectos negativos significativos sobre los mercados financieros y las instituciones en España» porque «eleva la incertidumbre sobre el mercado de la vivienda y puede reducir el apetito inversor por los activos inmobiliarios españoles»[42]. Los llamados mercados tampoco tardaron en reaccionar. De hecho, el periódico *El Mundo* titulaba así una noticia del 3 de octubre de 2013: «Los fondos extranjeros exigen que no haya más leyes antidesahucio».

Finalmente, el Gobierno de España envió un recurso al Tribunal Constitucional para tratar de prohibir la norma aprobada por el Parlamento de Andalucía, argumentando entre otras cosas lo siguiente:

> […] la medida autonómica aquí impugnada tiene la virtualidad de poner en verdadero peligro una de las líneas más esenciales de actuación en materia de política económica abordadas por el Estado, a saber: la reestructuración del sistema financiero y la consecución de la estabilidad de las entidades de crédito como herramienta fundamental para conseguir una reducción de la prima de riesgo de nuestro país y de comenzar una senda de crecimiento económico.

Así, los diferentes ámbitos democráticos del Estado, resquicios donde aún se escuchan los susurros del pueblo como soberano,

están enfrentados *de facto* con las necesidades del capital. Y son las fuerzas políticas mercenarias de ese capital las que ejecutan las estrategias que profundizan la desdemocratización de la sociedad. Mientras los representantes políticos se posicionan en línea con los intereses del capital, la apariencia general es de normalidad. Sin embargo, cuando los representantes políticos se posicionan en contra de dichos intereses, y por ende a favor de la democracia, entonces estalla el conflicto. Ocurre en los ayuntamientos, en los gobiernos de Andalucía y Navarra, pero también, y sobre todo, en países vecinos como Grecia y Portugal.

Paralelamente a todo lo anterior, el proceso de desdemocratización se ha dado también gracias a las instituciones supranacionales europeas. La Unión Europea, aún presentándose como una unión de los pueblos de Europa, no deja de ser una articulación jurídica de distintas economías con intereses muchas veces contrapuestos que compiten en el mercado capitalista mundial. Así, la arquitectura europea se ha ido construyendo al servicio de los intereses de las principales potencias económicas, especialmente Alemania, y de sus grandes empresas financieras. Es lo que el dirigente comunista Julio Anguita denominó en su momento la «Europa de los mercaderes».

Y esta construcción se ha ido realizando liderada por las élites europeas, las cuales han tenido siempre enormes recelos de los mecanismos de participación democrática. Así fue el caso de los referéndums sobre la Constitución Europea tanto en Francia como en Países Bajos, donde, a pesar de vencer la posición del «No», no se pudo impedir que esta se aprobara finalmente en los parlamentos nacionales por parte de los partidos políticos. O en los casos recientes de la imposición de gobiernos tecnocráticos como sustitución de gobiernos elegidos en las urnas. Toda la normativa jurídica europea ha ido desplazando el poder real, la capacidad efectiva de tomar decisiones, desde las constituciones nacionales hacia el espacio europeo supranacional.

La adaptación normativa ha contado con la complacencia de los gobiernos, ciertamente, y en algunos casos, como el de Portugal, han implicado hasta seis cambios constitucionales. Todo ello ha disociado aún más a los ciudadanos de los espacios de poder, quedando entonces solo una apariencia formal de democracia. Los

parlamentos se han convertido en teatros de sombras en los que no se puede votar sobre los aspectos fundamentales que rigen la economía y la sociedad, mientras siguen rodeados del aura de soberanía nacional que en su momento tuvieron. En este sentido es relevante dejar de preguntar «¿quién vota?» y comenzar a preguntar «¿sobre qué se puede votar?» para describir las democracias.

Probablemente el caso más claro de esta realidad es el Banco Central Europeo, el cual está definido como una entidad pública pero independiente y gestionada por un presidente que se autodefine como ideológicamente neutral. Sin embargo, y en la medida que la economía es una ciencia social y está lógicamente influenciada por los principios y valores de aquel que formula las proposiciones, el Banco Central Europeo aplica políticas económicas que están inseridas en el ideario neoliberal de cambio de modelo de sociedad. Pero además del aspecto ideológico, esta visión tecnocrática de la política y la economía nos lleva a un escenario político que desde luego no puede considerarse democrático. Ni desde el punto de vista sustantivo ni desde el punto de vista procedimental.

En definitiva, estamos sufriendo un verdadero proceso constituyente, dirigido por las élites políticas y económicas, que tiene como objetivo construir otro tipo de sociedad ampliamente regresiva. El horizonte político de esta tendencia dibuja un lugar inhóspito donde la crisis será estructural y permanente para una gran parte de la población. Los recortes en derechos civiles, laborales y económicos en general no serán temporales sino parte consustancial del nuevo diseño institucional, pues es la penúltima carta que tiene el sistema para intentar sobrevivir.

8

ALTERNATIVA CONSTITUYENTE REPUBLICANA EN ESPAÑA

La crisis del modelo de acumulación neoliberal ha llevado a nuestro país a la mayor crisis política e institucional desde 1978. Por un lado, la crisis económica está empujando a gran parte de la población al desempleo y a la incapacidad de hacer frente al pago de los bienes y servicios más básicos. Por otro lado, la crisis política se manifiesta en la caída del bipartidismo, en el crecimiento del abstencionismo electoral y en los innumerables casos de corrupción que emergen tras la burbuja inmobiliaria. Además, de la misma forma que el sistema económico actual parece incapaz de proporcionar las condiciones materiales mínimas a importantes sectores sociales, el sistema político se muestra incapaz de ofrecer soluciones o incluso de generar la esperanza de poder hacerlo en el futuro. Reina el desconcierto y la frustración, pero sobre todo el descrédito de las instituciones políticas.

En este contexto, las élites económicas y políticas de España han apostado por intentar legitimar y sostener el proceso de transformación económica y social que promueven la troika y las instituciones internacionales. Está en marcha la reconversión de la economía española en una economía dirigida por las exportaciones y donde las relaciones mercantiles se expandirán por todo el tejido social posible. Exactamente como acabamos de ver en el capítulo precedente. El programa de reformas estructurales es el medio a través del cual conseguirlo. Además, esas mismas élites tratan de

apuntalar el soporte político que se requiere para llevar a cabo con éxito las reformas, habida cuenta de que el desprestigio de las instituciones actuales merma su capacidad de maniobra.

Como resultado de lo anterior, en este momento histórico estamos siendo víctimas de un proceso desdemocratizador. Este puede entenderse desde dos ángulos. El primero, desde el que se refiere al proceso por el cual lo económico se independiza de lo político y, en consecuencia, aumenta la subordinación de la vida social para con la lógica del capitalismo. El segundo, desde el que se refiere a las reformas institucionales que destruyen los rasgos sustantivos y procedimentales de la democracia. Todo con el objetivo declarado de facilitar la puesta en marcha de las llamadas reformas estructurales.

Ese proceso desdemocratizador es un verdadero proceso constituyente dirigido por las élites económicas y políticas, las cuales buscan adecuar las instituciones políticas a las necesidades del capitalismo actual. La noción de proceso constituyente debemos entenderla aquí en un sentido amplio, como un proceso de construcción de nuevas instituciones políticas entre las cuales la de mayor rango es la Constitución.

Este proceso constituyente puede ser apellidado Restauración borbónica para el caso español, debido al papel fundamental que desempeñan en él tanto la monarquía como los dos grandes partidos de la democracia española. La tríada que conforman PP, PSOE y la Monarquía se presenta como el soporte político más adecuado para garantizar la consolidación de las reformas estructurales en España. No obstante, otras fuerzas políticas también emergen en el escenario político sin que entre sus objetivos se encuentre confrontarse con el proceso de reformas estructurales.

En todo caso, el relato que une a todas estas fuerzas políticas es el que proporciona la llamada «cultura de la Transición», esto es, el paradigma cultural e ideológico que ha legitimado el actual régimen político y económico. El pilar de este paradigma es, sin lugar a dudas, la Constitución de 1978. Esta Constitución creó un marco jurídico adecuado para el desarrollo de una economía de mercado acompañada por algunos contrapesos sociales, si bien ahora está siendo desbordada por las necesidades del capitalismo. En el ámbito político se tradujo en una democracia procedimental

de tipo liberal y elitista, la cual dejaba prácticamente toda la acción política en manos de los partidos políticos. En su conjunto, «la Constitución española aparece como el producto de la presión social, política y sindical ejercida contra la dictadura franquista, pero también de una adhesión casi forzosa a las condiciones impuestas al antiguo régimen»[1].

Sin embargo, la actual crisis económica ha precipitado la erosión de lo que Pisarello llama «sentimiento constitucional», puesto que la Constitución de 1978 ha perdido gran parte del apoyo social que tenía hasta hace algunos años. Las razones son varias: los incumplimientos sistemáticos de sus garantías positivas, la interpretación jurídica cada vez más conservadora de sus aspectos sociales, su superación por normativa jurídica supraestatal mucho menos garantista y su reforma exprés en el verano de 2011 para adecuarla al proyecto económico impuesto por la troika.

Incluso puede decirse que para cada vez mayores sectores de la población «el acuerdo político que subyace a la Transición española es, hoy, un marco insuficiente para la convivencia que conscientemente debe ser superado»[2]. Esto es parte del sentimiento representado por el movimiento 15M, que buscó poner en marcha una revolución democrática mediante una asamblea constituyente.

Así, frente al proceso constituyente dirigido por las élites económicas y políticas se pretende construir la alternativa constituyente desde abajo, desde otros sujetos sociales y políticos muy distintos. Ese es el objetivo que nosotros suscribimos en este libro, el de la puesta en marcha de una alternativa constituyente que cristalice en la Tercera República.

Inspirándonos en lo aprendido en el conjunto de este libro, los rasgos fundamentales del nuevo ordenamiento jurídico y político deberían ser dos. En primer lugar, una democracia de tipo procedimental de naturaleza republicana, es decir, radicalmente participativa. En segundo lugar, una democracia de tipo sustantivo y socialista, es decir, que lleve al ámbito económico los principios democráticos y de esa forma se cierre la separación entre la esfera económica y la política que se encuentra en el origen del fascismo y otras barbaries.

Para lograr estos objetivos es necesario atender con suficiente

rigor a los cambios ideológicos que está sufriendo la sociedad española y europea, muchos de los cuales tienen que ver con la crisis y con la respuesta neoliberal a la misma. Además, es necesario reformular los instrumentos políticos de acción —sindicatos y partidos— para convertirlos en verdaderos instrumentos de emancipación social y política.

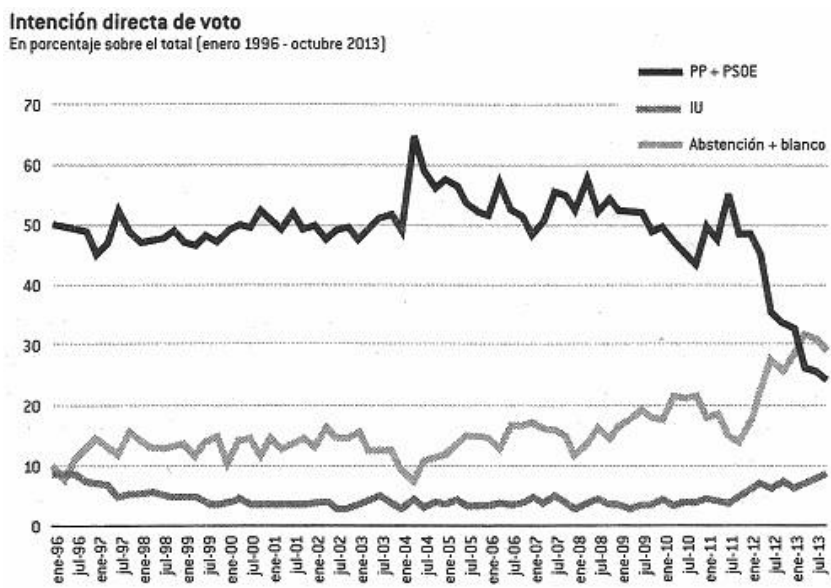
Finalmente cabe una advertencia. A lo largo de este libro hemos detectado tendencias políticas y económicas, las cuales nos permiten proyectar la sociedad que se está construyendo en un proceso dirigido desde las élites. Exactamente de la misma forma buscamos proyectar un posible y deseable modelo de sociedad política. No pretendemos caer en la formulación de quimeras o imposibles, pero tampoco en un rancio pragmatismo que no vaya a la raíz de los problemas. De la misma forma que nos deshacemos de la ilusión de que todo lo formulado en el papel es posible llevarlo a la práctica, renunciamos a la ilusión de que una sociedad puede avanzar huyendo del conflicto político y apostando por soluciones de vago posibilismo. Al contrario, en las siguientes páginas buscaremos humildemente hacer un uso lo más riguroso posible del análisis político precedente con el objetivo de poder formular una alternativa factible.

El cambio ideológico en España

Si hiciésemos una foto de la sociedad española en el momento actual, a inicios de 2014, probablemente lo primero que nos llamaría la atención es el explícito y permanente conflicto político. Las calles se han llenado en los últimos años de ciudadanos que defendemos espacios de poder que en otro tiempo creíamos asegurados. Cuestiones educativas, sanitarias, de vivienda, salariales, laborales en general o, sencillamente, una mezcla de todo. El proceso de desamortización social que estamos viviendo es real y puede explicarse atendiendo a sus fundamentos económicos y a la necesidad de supervivencia de un sistema económico implacable con el ser humano. No obstante, podemos señalar tres factores que ayudan a entender el mapa político en el que nos situamos.

En primer lugar, hasta el momento las luchas sectoriales han predominado sobre las luchas estructurales. Las diferentes mareas, que expresan un movimiento de protesta heredero del 15-M, no han terminado de confluir en una gran marea o tsunami ciudadano. En segundo lugar, la actitud es esencialmente defensiva. La percepción es que estamos ante una regresión social efectiva, y que el deber moral o la necesidad vital trata de impugnar. Y en tercer lugar, la manifestación institucional de todo ello es el desencanto y el descrédito respecto al sistema político, por un lado, y el creciente peso relativo de organizaciones políticas que tratan de canalizar el descontento, por otro lado.

Este último punto merece la pena abordarlo con rigor. Se ha hablado de desplome del bipartidismo, y bien parece que sea así. La ciudadanía ha dejado de confiar, en términos generales, en los dos partidos políticos que han gestionado el país durante el tiempo en el que se gestaba el desastre actual. La intención de voto parece un buen indicador de ello. Sin embargo, ese fenómeno no se ha traducido en un ascenso igual de otras formaciones políticas. En realidad, la verdadera beneficiada del proceso es la suma de la abstención y el voto en blanco. Los datos no dejan lugar a dudas:



Fuente: CIS, series históricas (2013)

Probablemente esto se deba a que los ciudadanos no impugnan únicamente el bipartidismo, sino el sistema político mismo. Asociada la política institucional española a un eje izquierda-derecha, donde PSOE y PP representaban ambos polos, el fracaso de ambos partidos es también el fracaso de ese eje como forma de identidad política. Que es, no cabe duda, el eje dominante en el que ha operado la política desde la Revolución Francesa.

Así las cosas, no podemos quedarnos en la epidermis del problema. Tratemos más bien de profundizar en las causas últimas de este fenómeno. Y nos parece encontrar al menos tres importantes.

La primera, el ya citado proceso de desdemocratización de las instituciones públicas, que incluye la mercantilización del espacio público y el regalo de los instrumentos políticos a instituciones alejadas de la ciudadanía (como el Banco Central Europeo o la Comisión Europea). El efecto es que la gente no siente que el Parlamento sea útil, en un sentido amplio. A todo ello debemos añadir lo ya examinado en el capítulo segundo.

La segunda, que los casos de corrupción se perciben como generalizados y se asocian a la estructura oligárquica de los partidos políticos, desconectados totalmente de los representados. Así, a partir de la falta de mecanismos radicalmente democráticos en los partidos, se ha creado un imaginario de clase política corrupta que lo abarca y contamina prácticamente todo.

La tercera, que la frustración natural producto de una grave crisis económica se dirige a quienes, al menos formalmente, deberían dar respuesta a los problemas de la ciudadanía y sin embargo no lo están haciendo. ¿A quién interpelar sino a los formalmente propios representantes?

En este contexto uno de los partidos que se presentan como alternativa, Izquierda Unida, está consiguiendo sentirse representante de, aproximadamente, el mismo porcentaje de representados que en 1996. Pero a la vez es incapaz de absorber el desencanto político que está, por el contrario, nutriendo las filas de la abstención y el voto en blanco. Esa creciente abstención proviene fundamentalmente de las filas de los dos partidos mayoritarios, y probablemente poco o nada identificados con las posiciones más

radicales del eje izquierda-derecha.

Lo que tenemos es un sector cada vez más amplio de la ciudadanía que no se siente representado y que está, *de facto*, fuera del sistema político. Está desilusionado, desencantado, destensado políticamente. Sin embargo, según las encuestas, es un sector que simpatizó con el
15-M
, apoyando su filosofía e incluso sus propuestas, pero también con la Plataforma de Afectados por la Hipoteca. Es un sector, como apunta Fernández Liria[3], que comparte con los sectores más ideologizados las reivindicaciones sociales de resistencia, esto es, posee un sentido común que dice que no es justo que nos roben nuestros derechos. Por lo tanto, no es un sector despolitizado *per se*, sino un sector sencillamente sin ilusión política. Perciben el actual sistema como algo gris, producto de formas de organización que no se adecuan a las necesidades sociales actuales.

Si se acepta lo anterior, entonces no tenemos más remedio que reconocer que no estamos ante un problema de programa político, en el sentido clásico de la palabra, sino ante un problema de enfoque político. Porque si uno se sigue moviendo en un marco con el que no se identifica un sector creciente de la población, solo puede aspirar a mantener reducidos porcentajes de aceptación[4]. Si, por el contrario, uno aspira a dar un salto cualitativo, entonces sabe que tiene que cambiar las formas organizacionales y de mensaje para generar la ilusión, que es el requisito indispensable para poner en marcha el programa sustantivo. Estamos ante la diferencia entre aspirar a gestionar el 15 por 100 del voto o, por el contrario, aspirar a construir mayorías sociales. Hay un largo trecho entre ambas posiciones, a pesar de que se sitúen bajo el mismo programa formal.

Un ejemplo claro de todo esto ocurrió con el
15-M
. A nadie se le escapó que las demandas formales de Democracia Real Ya, primero, y de las Asambleas del
15-M
, después, eran en muchos casos plenamente coincidentes con el programa de la izquierda alternativa y, particularmente, de IU. Sin embargo, IU no logró por sí sola canalizar la frustración del modo

masivo que sí lo consiguió el
15-M
. No era tampoco entonces un problema de programa político.

Lo que estamos diciendo es que las reivindicaciones de una mayor democracia sustantiva tienen que ir necesariamente de la mano de las reivindicaciones de una mayor democracia procedimental. Y esto, naturalmente, no es nada nuevo. Ya Louis Blanc lo señaló en el
siglo XIX
cuando trataba de convencer de las ventajas del republicanismo, como paradigma político, a los trabajadores que empezaban a difundir ideas socialistas. Pero también está vinculado con las formas de comunicación política, y tanto el jacobino Robespierre como el bolchevique Lenin sabían que no había otra manera de convencer y estimular al pueblo que a través de la palabra bien expresada. El primero defendió sus tesis rousseaunianas con una consigna tan básica como la del derecho a la existencia, y el segundo no ignoró que los sesudos debates de teoría marxista debían terminar traducidos en poderosas consignas políticas como la de «Paz, tierra y pan». Siempre los debates teóricos fundamentan las ideologías, mientras que los discursos se sitúan en el plano de la cristalización concreta. No en vano, Marx escribió *El capital*, pero también el *Manifiesto comunista*.

Pensamos que Izquierda Unida y otros sujetos emancipadores tiene que decidir a qué aspiran como colectivo. Y si, como pensamos algunos, nuestra aspiración es construir la mayoría social, entonces tenemos que adaptar estas organizaciones al contexto sociopolítico en el que nos situamos. Ello pasa, necesariamente, por entender que los ciudadanos estamos reclamando participación en todos los niveles. Queremos que nuestra voz cuente, de modo que queremos que nuestros votos en democracia no sean secuestrados por los bancos, las grandes fortunas o la troika. Pero también queremos que nuestra voz como militantes cuente en la toma de decisiones colectivas de la organización. ¡Y que ocurra lo mismo como trabajadores en las empresas! Se trata, en resumen, de democratizar todos los espacios de la vida política.

De ahí que una de las formas de recuperar la ilusión de quienes han tirado la toalla consista también en democratizar las

instituciones del Estado y las de representación política. Es decir, un verdadero proceso constituyente que proporcione nuevas reglas al juego democrático.

En efecto, iniciar un proceso de radicalidad democrática es, en realidad, ponernos manos a la obra en la construcción de las mayorías sociales y trabajar por la reconquista de la democracia. Dar al pueblo lo que le pertenece, su soberanía y su derecho a la existencia es, a fin de cuentas, el motor de todas las revoluciones modernas.

El sujeto político transformador

Vale, lo tenemos claro. Pero la pregunta es legítima: ¿quién hará todo esto posible?

En determinadas tradiciones de la teoría política suele aceptarse que las transformaciones sociales son ejecutadas por sujetos políticos históricos, es decir, por partes de la población que comparten objetivos y tienen cierta homogeneidad cultural y política. Nosotros también lo creemos, si bien aceptando una visión más amplia que más que de sujetos políticos homogéneos nos hable de base social. A partir de ahí aceptamos que, está claro, «sin base social suficiente no hay sociedad que pueda existir de forma duradera, por muy atractiva que sea en apariencia»[5].

Para la tradición del socialismo, el sujeto histórico por excelencia ha sido la clase obrera o el proletariado. Definido de una forma estrecha puede identificarse con los trabajadores del sector productivo industrial, pero de forma amplia puede abarcar a todo el conjunto de asalariados e incluso a los que trabajando por cuenta propia mantienen condiciones materiales de vida similares a las de los asalariados. Esta diferencia de criterios se debe a que la estructura social ha cambiado como consecuencia de los cambios en la estructura productiva y los cambios, en definitiva, del capitalismo. Es decir, «en un nuevo contexto tecnológico, financiero y político, los fermentos de la unidad de la clase obrera entraron en disolución»[6]. Dicho de otra forma, la base social del proletariado, cualquiera que sea su definición, es relativamente menos amplia y más heterogénea que en los tiempos en los que se escribió el *Manifiesto comunista*.

Por otra parte, esos mismos fenómenos estructurales añadidos al cambio ideológico acontecido con la llegada del neoliberalismo han promovido la proliferación de nuevos sujetos políticos, tales como los hoy llamados nuevos movimientos sociales. Entre estos destacan el movimiento feminista, el movimiento pacifista, el movimiento de gays y lesbianas, el movimiento indigenista y el movimiento antiglobalización. Se trata de una composición interclasista de individuos, donde «las bases de adscripción no son ya fundamentalmente económicas sino ideológicas y culturales, y se relacionan en la búsqueda de nuevas identidades colectivas, nuevos sujetos políticos»[7]. Aunque buscan influir en la actividad institucional, los nuevos movimientos sociales se mantienen al margen de la acción política tradicional y no participan en elecciones ni se posicionan a favor de uno u otro partido político. Asimismo, los participantes en estos nuevos movimientos sociales comparten por lo general las características de «seguridad material, un alto nivel educativo y tiempo libre»[8].

También difieren entre sí las formas de organizarse. Frente a una organización jerárquica y burocratizada propia de los movimientos sociales clásicos, como el movimiento obrero, los nuevos movimientos sociales se caracterizan por una estructura descentralizada, abierta y democrática. No obstante, esta diferenciación queda lejos de ser general y depende, naturalmente, del tamaño de las organizaciones en cuestión.

Ahora bien, no deberíamos interpretar todo lo anterior como un salto en el vacío o como dos planos irreconciliables de la acción colectiva. Al contrario, los nuevos movimientos sociales y el movimiento obrera encuentran planos de colaboración que pueden ser amplísimos según las circunstancias. Ambos tipos de sujetos son herederos del pensamiento ilustrado y ambos pueden ser entendidos como posibles respuestas colectivas ante fenómenos percibidos como injustos.

La tesis de Sidney Tarrow (1938) puede ser útil para comprender a qué nos estamos refiriendo. Y es que según él:

> […] la gente participa en acciones colectivas como respuesta a un cambio en la pauta de las oportunidades y restricciones políticas y, mediante el uso estratégico de la acción colectiva, genera nuevas oportunidades, que serán aprovechadas por otros en ciclos de

> protesta cada vez mayores. Cuando su lucha gira en tomo a divisiones profundas en el seno de la sociedad, cuando unen a la gente alrededor de símbolos de la herencia cultural y cuando son capaces de levantar o construir redes sociales y estructuras de conexión compactas, en estos casos, en concreto en los movimientos sociales, la acción colectiva produce una interacción con sus oponentes[9].

El propio movimiento 15-M, por ejemplo, fue precedido por la huelga general de septiembre de 2009 y por las manifestaciones contra la reforma de las pensiones de enero de 2011. Ambas experiencias, junto con todas las anteriores —muy especialmente los conflictos universitarios y las movilizaciones contra la guerra de Irak en 2003—, han nutrido claramente las formas y contenidos de los nuevos movimientos sociales. Y si bien puede establecerse una tipología que mantenga separados al movimiento obrero y a los movimientos sociales, lo cierto es que la realidad es mucho más difusa y compleja. Al fin y al cabo, «cada componente de la población, cada capa o estrato, cada pieza del puzzle social está, de hecho, afectada por ataques diversos, dispares, siempre singulares»[10].

Nosotros apostamos aquí por aceptar que a la relación conflictiva entre los capitalistas y los trabajadores debemos sumar otras relaciones conflictivas: la que se da entre los capitalistas y el conjunto de la población[11] y la que se da entre los capitalistas y el propio planeta[12]. De ese modo comprenderemos que la dinámica del capitalismo no solo empobrece y aliena a los trabajadores, sino que también atenta contra el resto de la población que no es trabajadora —en sentido economicista— y contra el propio planeta.

Y es precisamente de los efectos que genera esa dinámica capitalista de donde tenemos que extraer la composición de la base social contestataria y revolucionaria. Ello nos obliga a entender la base social como una entidad heterogénea y plural que sin embargo se ensambla a través de la ideología y un proyecto transformador. Nada fácil.

En esa tarea nos puede ser de enorme ayuda el propio trabajo de Gramsci, estudiado en el capítulo primero, y muy particularmente su concepto de hegemonía y el papel que para él tenía el partido

político. En este sentido, el objetivo sería la creación de un bloque social histórico en el que se aglutinaran todos los dominados y perjudicados por la dinámica capitalista, y dentro del cual la clase trabajadora tuviera un papel director. Y aquí «director» no se refiere a la estructura orgánica, ni a una versión autoritaria del concepto de vanguardia, sino a la simple constatación de que la relación conflictiva entre capital y trabajo es la que con más claridad señala como enemigo al capitalismo.

Así las cosas, no se trata solo de poner en un espacio común a todos los sectores y estratos de clases perjudicados por la dinámica del capital, sino también de crear una brújula que indique el norte político al que nos queremos dirigir y de dotarnos de los instrumentos adecuados para ello.

Los instrumentos de emancipación: los partidos políticos

La crisis del sistema político español también ha animado la reflexión sobre los mecanismos democráticos dentro de los partidos políticos. Como vimos en el capítulo segundo, la Constitución de 1978 no dice mucho acerca de cómo han de organizarse los partidos internamente y, sin embargo, en la práctica estos se caracterizan por escasos niveles de democracia. En su conjunto, el sistema opera como una partidocracia en la que unos pocos miembros de cada organización toman la mayoría de las decisiones.

En el capítulo primero también pudimos ver que para la tradición socialista, y especialmente para Gramsci, el partido político debe ser un instrumento de emancipación caracterizado por altos niveles de democracia. La realidad no ha parecido darle la razón al italiano, de modo que tenemos la obligación de repensar cómo podríamos evitar que los partidos políticos se conviertan en simples máquinas electorales organizadas oligárquicamente.

El debate ya se ha abierto y se ha centrado sobre las primarias abiertas, como aparentemente el método más democrático de los posibles. A nuestro juicio, el mecanismo de las primarias abiertas no es ni mucho menos la solución y plantea problemas insoslayables para las organizaciones de izquierda. Por el contrario, el problema democrático del sistema político se encuentra en la falta de

mecanismos propiamente internos, esto es, en la dificultad que tienen los militantes de un partido para que sus dirigentes-representantes ejecuten durante todo el mandato su voluntad.

La ley de hierro de la oligarquía puede neutralizarse si en el seno de los partidos se aprueban mecanismos de democracia interna que impidan la creación de dichas oligarquías. Aquí no hablamos de otra cosa que de cómo hacer que la voluntad de los representados pueda ser ejecutada fielmente por los representantes. Y como un mecanismo posible se han propuesto, desde diferentes ángulos, las primarias abiertas.

No negamos los elementos positivos de las primarias abiertas, como la movilización social que promueven y la capacidad de recaudación que pueden suponer, pero nos parece más importante poner de relieve sus problemas. No obstante, tampoco ignoramos los muchos diseños diferentes en los que puede cristalizar un proceso así.

En su tipo ideal, las primarias abiertas son en última instancia un producto de la democracia liberal de mercado[13], esto es, de la concepción democrática según la cual los partidos tienen que ser la oferta que escucha a la demanda. Es decir, el partido se presenta como abierto para escuchar al conjunto de la ciudadanía y para adaptarse —incluso internamente— a sus demandas. De ser así, se dice, los partidos acabarían convirtiéndose en el mejor reflejo del cuerpo ciudadano, y de esa forma se maximizarían sus opciones electorales.

Este procedimiento de primarias abiertas tiene problemas operativos, que pueden ser resueltos, y problemas ideológicos, que no tienen solución.

Los problemas operativos son los derivados de la información asimétrica que reciben los votantes respecto a los candidatos, puesto que unos serán previamente mucho más conocidos que otros. Y nadie asegura que no sean más conocidos porque hayan sido patrocinados por grandes empresas privadas de comunicación o porque hayan obtenido financiación especial por parte de los grupos de interés o *lobbies*. A pesar de todo, estos problemas operativos pueden afrontarse mal que bien a través de mecanismos de contrapeso.

Pero el importante es el problema ideológico. Un partido

concebido como simple oferta que se adapta a la demanda no es, ni mucho menos, un partido ideológico. Se tratará de un partido vacuo, líquido, vaporoso, capaz de cambiar de criterio a la misma velocidad que cambia el sentido común de la sociedad. Y el sentido común, para decirlo con Gramsci, no es otra cosa que la ideología de la clase dominante.

Las primarias abiertas, de hecho, pueden posibilitar la elección de candidatos con principios y valores mayoritarios socialmente por encima de candidatos con principios y valores minoritarios. En un ejemplo extremo, un proceso de primarias abiertas podría imponer un candidato favorable a la pena de muerte en un partido que en sus principios es contrario a ella. De ahí que a nuestro juicio no tenga sentido que un partido ideológico se abra a un proceso de primarias en el que el conjunto de la sociedad va a imponer su sentido común en la elección del candidato. Los partidos han de deberse a un marco ideológico, dentro del cual cabe la disensión, y que pretendidamente obedece a la razón y a objetivos de emancipación social.

En realidad, un partido concebido ideológicamente no se limita a escuchar las demandas de la ciudadanía, sino que también trata de cambiarlas. Se tratará de un partido que combate el sentido común y no se adapta a él. Un partido ideológico no permite que su organización interna y su programa sean determinados a golpe de encuesta, sino que lucha por crear hegemonía en el sentido gramsciano.

Así pues, un partido debería responder únicamente a aquellos que, compartiendo un espacio ideológico común, marcan las tácticas y las estrategias, desde dentro, al conjunto de la militancia. Ya dentro de la organización, la tarea es evitar que opere la ley de hierro de la oligarquía. Y sin duda, para eso necesitamos echar mano de todos los mecanismos democráticos a nuestro alcance. Se trata de asegurar la plena democracia en el interior de la organización.

Uno de ellos es el proceso de primarias, a secas, pero que se refiere únicamente a la elección de candidatos. Hay que entender aquí que el objetivo sin duda es el acierto político. Naturalmente los representados buscan al representante que mejor se adapte a los propósitos establecidos, aunque no hay forma de garantizar que eso

suceda. Sin duda es más fácil acertar cuando mucha más gente participa de la deliberación, pero aun así no se garantiza el acierto político. De hecho, incluso un dedazo puede acabar siendo un acierto político a pesar del método, y de ahí que tengamos que impugnar la obsesión por el método de elección como panacea para el problema del acierto político. No obstante, es un principio claro pensar que cuanta más gente participa en el proceso más fácil resulta acertar.

En todo caso, para acercarse al acierto político o para confirmarlo existen otros mecanismos, más interesantes y complementarios, que son los referidos a la fiscalización y control permanente del representante. Aquí es donde entran los revocatorios, herencia del republicanismo socialista y defendidos por desde Robespierre hasta el propio Marx. Se trata de mecanismos que operan en el seno de una democracia representativa y tienen como objetivo ajustar la voluntad de los representantes a la de los representados. Así, cualquier sujeto político soberano —como una asamblea de militantes— puede evitar que sus cargos públicos —como los concejales o diputados— se desconecten de sus bases y acaben sirviendo a los intereses del poder privado o de grupos de corruptores.

Una democracia representativa que operase así, de acuerdo a la descripción anterior, permite el mandato imperativo de partidos sobre representantes, pero representando aquellos la voluntad democrática de sus militantes. El soberano efectivo se desplaza desde la oligarquía interna hacia los militantes de las organizaciones políticas, ahora democráticas.

Con una ley electoral justa, de carácter puramente proporcional, y con mayor espacio para los mecanismos participativos de carácter general, como los referéndums e iniciativas legislativas populares, las reglas del juego democrático permiten adaptarse a principios mucho más válidos para una democracia. Y ello sin renunciar al carácter ideológico de las organizaciones de izquierdas, que es lo que tememos puede empezar a ocurrir con determinados procesos de primarias abiertas.

Conclusiones

A lo largo de las páginas precedentes hemos tenido la oportunidad de poner de relieve la importancia de la lucha ideológica, de cuestionar los fundamentos de la democracia procedimental de tipo liberal, de repasar los fundamentos de la tradición republicana y de estudiar los cambios económicos más recientes del capitalismo y cómo estos afectan a las instituciones españolas. No es poca cosa, pero esperamos que todo este viaje haya sido útil.

Tenemos determinado nuestro objetivo, que es la Tercera República de España. Pero, como dejamos claro desde el primer momento, no se trata solo de un cambio de forma, sino del conjunto del sistema político. No queremos limitarnos a poder votar al jefe de Estado de la misma forma que hoy elegimos al presidente del Gobierno. Queremos, por el contrario, dar un vuelco a lo que entendemos hoy por democracia. Queremos y aspiramos a construir una democracia real.

Esa democracia real está conformada por dos patas.

En primer lugar, por una democracia procedimental de tipo republicana, es decir, con unas reglas de juego que sean plenamente democráticas y muy participativas. No nos vale una democracia procedimental de tipo liberal en la que toda la participación política se base en votar cada cuatro años. Queremos un sistema político en el que existan revocatorios, referéndums, fiscalización permanente de los cargos públicos y transparencia, y en el que los partidos políticos sean entidades igualmente democráticas en este mismo sentido apuntado.

En segundo lugar, por una democracia sustantiva de tipo socialista, esto es, que dote de contenido sustantivo a las reglas del juego democrático. Porque democracia es que los ciudadanos tengan acceso a una vivienda, un trabajo y, en general, puedan tener sus necesidades más básicas satisfechas. Con Robespierre, podríamos decir que democracia significa, como mínimo, tener garantizado el derecho a la existencia. Y esto nos interpela sobre el sistema productivo y cómo se reparten sus rentas, e incluso nos pone encima de la mesa cuestiones como la renta básica o el Estado del bienestar. Pero, en definitiva, nos habla de un tipo de libertad que no es la que suelen emplear los liberales. Hablamos de la libertad para poder ejercer la condición de ciudadano, abandonando la esclavitud frente a un amo, tome este la forma de

patrón o tome la de mercado financiero.

Hemos aprendido también que para poder poner en marcha un proceso que desemboque en la Tercera República necesitamos luchar activamente en el plano ideológico, pero también que tenemos que estar en el conflicto político. No nos valen los grandes líderes o las vanguardias que nos dicen lo que tenemos que pensar o hacer. Aquí hay que estar en el conflicto, es decir, en los desahucios y en las manifestaciones. Solo así podemos convertir lo que es la sensación de injusticia en un verdadero compromiso político.

Tampoco nos valen los partidos políticos que no sean democráticos. La democracia debe reinar en el seno de todas las organizaciones que se pretendan emancipadoras, pero sin caer en las trampas que nos ofrece la democracia liberal de mercado, y que consisten en mantener formas democráticas para envolver sustancias oligárquicas.

Finalmente, no nos cabe ninguna duda de que la situación actual de España es idónea para poner en marcha un proyecto de estas características, si bien se requiere mucho trabajo y esfuerzo por parte de todos. Hay que resistir el proceso de transformación social al que nos empujan el neoliberalismo y las agresivas políticas de la troika. Pero esa resistencia debe ser también el punto de inicio para construir la alternativa constituyente republicana. La lucha sigue. Y en ella estamos.

¡HA VUELTO LA SOBERANÍA POPULAR!

Por François Delapierre[1]

Después de llevar tantos golpes está naciendo de nuevo. El dique que no quiere ceder vuelve para que lo usemos como una nueva palanca para resistir. En el momento en que carecemos de ella parece tan indispensable como el oxígeno que nos hace falta. Las viejas democracias europeas que fundaron su legitimidad en la soberanía popular han entrado en el régimen de la soberanía limitada de la Europa de la austeridad. El tratado presupuestario firmado por nuestros gobiernos dispone que la Comisión Europea, instancia no elegida, intervenga en la elaboración de los presupuestos de nuestras naciones. ¡Para un francés se trata de un cambio de rumbo total y espectacular! Fue para controlar el presupuesto por lo que el pueblo de mi país hizo la gran revolución. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 incluso lo reconoció en su artículo 14 como un derecho que no se podía enajenar[2].

Ampliemos un instante nuestra mirada. El cuestionamiento de la soberanía popular y la resistencia que ello provoca no constituye un fenómeno limitado a Europa. Es una realidad mundial. El capitalismo financiarizado extendido por todo el planeta, tanto como la sociedad de endeudamiento generalizado que supone, socava por todas partes la soberanía de los pueblos. El capitalismo de nuestro tiempo considera que la más nimia regulación social o ecológica, o incluso la más elemental referencia a un interés general superior a los intereses particulares, se opone a la libertad de emprender y a la libre competencia, esto es, al poder absoluto que exige la ganancia.

No se trata, por supuesto, de un nuevo estado de ánimo del sistema. Lo inédito es que el capital haya conseguido los medios

para tan exorbitante pretensión. Lo ha conseguido por medio de la internacionalización del capital y del dominio financiero sobre la economía y la sociedad. A ello suele llamársele hipócritamente mundialización, como si se tratara de un proceso neutro y no del resultado de una decisión política.

Lo cierto es que nuestro mundo ha vivido, y sigue viviendo, un golpe de Estado financiero consumado por etapas. Y ello a través de los cambios decisivos que han tenido lugar durante más de treinta años: un escenario de libre mercado que produce *dumping* social, unos tribunales de arbitraje que permiten que una empresa quiebre la ley de un Estado, unos bancos centrales independientes que ponen los presupuestos públicos bajo la tutela de los mercados de obligaciones… Desde luego no han desaparecido las leyes, pues el mercado precisa de una organización exterior y de las sanciones que pueda imponer. Pero la soberanía, es decir, la posibilidad de definir efectivamente las propias normas, va retrocediendo constantemente. Se encuentra sometida al dominio de un capital financiero capaz de explotar cualquier diferencia entre las legislaciones para modificar su cartera. Con su extraordinaria movilidad, las finanzas salen con ventaja frente a todos los inmóviles: las poblaciones y las leyes. La liquidez aplasta la solidez. El tiempo breve de las órdenes bursátiles transmitidas en un nanosegundo suplanta el tiempo largo de la deliberación democrática.

Con respecto al enemigo… el combate de la resistencia siempre llega tarde. Han sido necesarios varios decenios de reformas para que la conciencia de tal proceso consiga emerger de modo amplio y que se esboce en el pensamiento político la vuelta de la soberanía popular. El atraso es especialmente importante en Europa, pues en nuestros países, de vieja tradición política, la izquierda no se ha deshecho todavía de la envoltura muerta de las corrientes que la configuraron en el
siglo XX
: el comunismo de Estado y la socialdemocracia, las dos estrategias fracasaron de manera espectacular. La primera no ha llevado a la emancipación de la humanidad, y la segunda no produce desde hace tiempo ningún progreso social. Pero sus sombras siguen proyectándose. De hecho, esas dos corrientes gemelas compartían

una relativa indiferencia con respecto a las instituciones y a la democracia. Se entiende solo en la medida en que ambas pensaban que la emancipación de la humanidad dependía de un partido dirigente que guiara a las masas o del alza del nivel de vida. En España la salida del franquismo proporciona una muestra de tales modos de razonar: para las dos fuerzas, la calidad del compromiso social y el fin de la clandestinidad justificaron concesiones de gran peso con respecto a la forma del Estado y en particular a su forma republicana.

En todo caso, la envoltura ya empezó a rasgarse, y primeramente lo hizo en los países que más han sufrido la catástrofe *austeritaría*, es decir, allí donde más está faltando el oxígeno. Las innovaciones aparecen sobre todo entre las nuevas generaciones. Pienso en los países latinoamericanos que formaron la oleada de aquellas revoluciones democráticas que expulsaron a los verdugos del Fondo Monetario Internacional. Allí nace la izquierda del siglo XXI, y junto a ella las grandes figuras presidenciales, mientras que gente muy joven es la que a menudo desempeña los papeles principales. Pero también pienso en la brillante reflexión que Alberto Garzón elabora en España.

De este modo, asoma un renacer del pensamiento de izquierdas en materia de cuestiones constitucionales. Primero se construye frente a los textos vigentes. Hay que subrayar tal paradoja. En todas partes las antiguas regulaciones, los compromisos sociales y políticos que fundaron las naciones se encuentran zarandeados por la competencia que el capital globalizado les obliga a enfrentar. Hay que reformarse constantemente, adaptarse, como si la obsolescencia programada invadiera todo el quehacer humano. Y, sin embargo, en semejante Maelstrom las viejas constituciones consideran cuestión de honor permanecer inmóviles, a pesar de que las de Francia y España ya no pueden ocultar su edad.

Francia convive todavía con el texto adoptado en 1958. Es un verdadero desfase sociotemporal el que nos separa de dicha época. Entonces, el 80 por 100 de una generación de franceses no había cursado bachiller (una proporción inversa a la de hoy), una cuarta parte de los jóvenes de 14 años trabajaban (hoy es ilegal el trabajo de los menores de 16 años), el 25 por 100 de la población se

empleaba en la agricultura (un 3 por 100 hoy día), había tres canales nacionales de radio y uno solo de televisión (por ejemplo, hoy en Corea del Norte tienen tres). Aquel año las mujeres casadas no podían trabajar si no lo permitían sus maridos, mientras que eran ilegales la contracepción y el aborto. Por supuesto, no existían ni Internet ni la Unión Europea.

Todo ello explica que la cultura política de hoy tenga poco que ver con la de entonces. En 1958 dominaba una mentalidad patriarcal y rural en la que la autoridad del hombre mayor todavía no se discutía. Las instituciones derivadas de esa situación son de carácter personal, casi monárquico, y muy delegatorio, lo cual se entiende muy poco en un país donde la población altamente formada e informada expresa exigencias de argumentación y de información.

Tales fosos sociotemporales son también característicos de los países de la Europa del Sur, cuyas constituciones se redactaron bastante más recientemente pero a veces en procesos de transición que implicaban compromisos con las élites que habían mandado en las antiguas dictaduras. La amplitud de las transformaciones sociales y culturales por las que pasó España en un cuarto de siglo también ponen 1978 a años luz. Antes del pluralismo político, de la masificación de la universidad, de la movida…

En un mundo en el que la modernidad obliga a cambiar sin tregua, ¿por qué se empecinan las clases dominantes en mantener unas constituciones tan evidentemente superadas si no es porque sirven a sus intereses? Se ha establecido una alianza entre el capital financiero y las élites dirigentes de nuestros regímenes hasta fusionarse en una misma oligarquía. Paradójicamente, las constituciones concebidas para establecer la soberanía popular se han mostrado muy eficaces para dejarla fuera de juego.

¿Qué características de la soberanía figuran en nuestros actuales textos constitucionales? En primer lugar, una soberanía intermitente. No existe posibilidad alguna de participación popular fuera de los plazos electorales. Los dirigentes elegidos pueden mantenerse varios años en contra de la voluntad del pueblo, lo que, entre otras cosas, permite dejar incumplidas las promesas de sus campañas electorales. Asimismo, la adhesión al neoliberalismo de la socialdemocracia europea garantiza la impunidad a las clases

dominantes. En unos sistemas fundados en el bipartidismo, queda garantizada la continuidad de las mismas políticas. Por cierto, los dirigentes políticos siguen expuestos a sanciones electorales, pero enseguida las atenúan las colocaciones en un grupo industrial o financiero importante o en posiciones de repliegue locales. Así, los intereses económicos dominantes nunca pierden… y lo saben. El lunes 7 de mayo de 2012, el día siguiente a que el presidente de los ricos, Nicolas Sarkozy, perdiera frente a François Hollande, la bolsa de París subió de manera espectacular en un 1,65 por 100. El día siguiente a la victoria de François Mitterrand en 1981, la caída había sido tan brutal que solo habían podido cotizarse diez sociedades, y fue necesario un año para que la Bolsa recuperara su nivel anterior.

En segundo lugar, se trata de una soberanía limitada. La participación en la Unión Europea acarrea transferencias de soberanía hacia instancias no elegidas. Unos componentes cada vez más esenciales de la administración pública vienen controlados por unas autoridades independientes… de los ciudadanos. Tales límites de soberanía no los puso solo una evolución reciente. El arcaísmo de nuestras constituciones deja de lado bastantes cuestiones esenciales de interés general las cuales se encuentran prácticamente entregadas a los intereses privados. Nuestros pergaminos constitucionales no dicen nada del sistema mediático, a pesar de su papel central en la vida democrática. Pero, sobre todo, no existe en nuestras constituciones algo apremiante en lo que se refiere al interés general más vital y más urgente del
siglo XXI
: el del medio ambiente.

Es evidente el contraste entre nuestro viejo continente constitucional y la vitalidad de las constituyentes latinoamericanas. Las de Ecuador y Venezuela, por ejemplo, prevén un referéndum revocatorio que permite al pueblo controlar a los elegidos. A partir de la mitad del mandato, una recogida de firmas —que es fijada en un 20 por 100 del censo electoral— pone en marcha la organización de un referéndum que permite suspender a un elegido. Las constituciones de Bolivia o Ecuador toman en cuenta la exigencia ecológica por medio de enfoques muy distintos. Es el caso de los derechos de la naturaleza en Bolivia o del buen vivir en Ecuador. En

Argentina, una ley de prensa somete a debate democrático la organización del sistema mediático.

No propongo que se copien cada una de tales disposiciones en la futura Sexta República francesa o en la próxima Tercera República española. Solo quiero subrayar la audacia creadora de dichos pueblos. Otorga validez al procedimiento usado para reformar las instituciones: unas asambleas constituyentes que se fundan en una intensa participación popular. Con artículos de la constitución reproducidos en envases de pastas alimenticias, con millares de delegaciones locales recibidas por la Asamblea constituyente, programas intensos de alfabetización y hasta de inscripciones en los registros civiles. En dichos países el proceso constituyente fue un movimiento de inclusión política y social de aquella masa popular mantenida a raya por los regímenes oligárquicos anteriores. A tan densa participación popular se deben las mayores innovaciones de esos textos constitucionales.

Es fundamental, por consiguiente, que las nuevas constituciones que necesitamos sean obra de asambleas constituyentes elegidas con tal compromiso. No puede separarse el fondo de la forma. En el siglo XXI la emancipación supone una estrategia de revolución ciudadana, lo que significa que la acción ciudadana sea a la vez su fin y su medio. No imaginemos además que somos tan distintos de los pueblos latinoamericanos. El aumento de la pobreza es espectacular en la vieja Europa. La masiva abstención electoral es la señal de una exclusión política de gran dimensión. Los estragos del racismo disgregan a nuestros pueblos. Es vital, por consiguiente, fundar de nuevo nuestro pueblo y nuestras instituciones tomando como base un proceso que le permita apropiarse de nuevo de la soberanía popular.

Vivimos por supuesto en países más ricos que Bolivia o Ecuador. Ello implica también una responsabilidad muy particular. Nos toca iniciar la transición ecológica de nuestro modo de producción, el mayor desafío al que se enfrenta la humanidad de hoy. Ese campo implica una cuestión muy concreta de soberanía. Los representantes de los Estados firmaron varios textos para detener el calentamiento global. Algunos son probablemente sinceros. Pero las proclamas son impotentes mientras no surtan efectos en los modos dominantes de

producir, de consumir y de intercambiar. La soberanía no puede quedarse fuera de tal empresa. El interés general se ve afectado totalmente por la manera de producir los bienes más numerosos en nuestras civilizaciones materiales. La ley debe tener la posibilidad de establecer normas ambientales; pero ello no basta, pues es imposible que se ponga a un funcionario público detrás de cada máquina, de cada vaca para verificar si se respeta la legislación. ¡Nos encontraríamos en la pesadilla orwelliana de *1984*! Tiene que ser acentuado el poder de control de los asalariados, ya que estos conocen las modalidades de producción. La empresa tiene que garantizarles derechos efectivos para que puedan hablar y decidir.

La soberanía popular es un requisito previo para la cuestión de la república. También lo es para la ecología y para el socialismo. En una palabra, para la izquierda. La soberanía popular anuncia que la izquierda está volviendo.

AGRADECIMIENTOS

La elaboración de este libro me ha resultado muy gratificante. El proceso de documentación me ha ocupado varios años, pero he aprendido tanto que no me opondría de ningún modo a volver a repetir la experiencia. Además, es siempre estimulante compatibilizar la frenética actividad política como diputado en el Congreso con la inmersión cultural en otras épocas tan distantes y sin embargo también tan parecidas. De hecho, no ha sido atípico ver en las palabras de los actuales dirigentes políticos los ecos de lo que expresaron en otro tiempo grandes pensadores políticos. Al fin y al cabo somos el producto de la historia e ignorarla sería un tremendo error.

Afortunadamente he contado con la ayuda de muchos amigos y amigas que se han ofrecido para leer los borradores de los capítulos y hacer importantes comentarios críticos. Por supuesto, quedan todos ellos eximidos de la responsabilidad de cualquier error. Sin embargo, aprovecho para dar las gracias a Antoni Domènech, Gerardo Pisarello, Juan Diego Botto, Olga Rodríguez, Héctor Juanatey, Daniel Ayllón, Eduardo Garzón, Alberto Garzón Blanco, Anna Ruiz Dassy, Desiderio Cansino, Esther López Barceló, Sebastián Martín, Carlos Fernández Liria, Antonio Maíllo, Manolo Monereo, Kike España y Julio Anguita. Agradezco también la amabilidad y atención de Ana Camallonga y Ramón Perelló, mis editores, quienes han entendido en todo momento las difíciles circunstancias en las que se elaboraba esta obra.

Finalmente, sin duda este libro no hubiera visto la luz sin el permanente ánimo que he recibido por parte de tantos familiares y

amigos. Particularmente importante ha sido el apoyo, a veces convertido en generosa y sana presión, de mi madre, Isabel. Lamentablemente ella no ha llegado a ver la publicación del libro, pero estoy convencido de que hubiera quedado satisfecha con el resultado final. Por otra parte, mi compañera Anna ha tenido que aguantar con una paciencia impecable y no menos amor que este título me robara incontables horas. Y, también, mi hermano Eduardo y mi padre Alberto han seguido muy de cerca la elaboración del libro, haciéndome partícipe de sus sabias opiniones en todo momento y concediéndome las fuerzas necesarias para continuar.

A todos, gracias. Seguimos en la lucha por otro mundo posible.

¡Salud y república!

Notas

[1] Fondo Monetario Internacional (2013): «IMF Country Report N.º 13/244. Spain 2013
Article IV
Consultation». < <

[1] Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Paidós, Barcelona, 2001. < <

[2] Ibídem. < <

[3] Ibídem. < <

[4] Perry Anderson, *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona, 1996. <<

[5] F. Fukuyama, *op. cit.* <<

[6] Carta a Engels, 19 diciembre de 1860. <<

[7] Louis Gill, *Fundamentos y límites del capitalismo*, Trotta, Madrid, 2002. < <

[8] Fragmento del discurso de Engels tras la muerte de Marx. <<

[9] José Manuel Naredo, *La economía en evolución*, Siglo XXI, Madrid, 2003. <<

[10] Fredric Jameson, «Future City», en *New Left Review*, n.º 21, mayo-junio 2003. < <

[11] Para quienes estén interesados en el tema, es recomendable comenzar por el denso y completo trabajo de Terry Eagleton, *La ideología*, Paidós, Barcelona, 2005. < <

[12] Manuel Sacristán, prólogo a la edición en castellano de *Anti-Dühring*, de Friedrich Engels, Grijalbo, México D. F., 1964. <<

[13] Antonio Gramsci, *Odio a los indiferentes*, Ariel, Barcelona, 2011.
<<

[14] Maurice Dobb, *El desarrollo de la economía soviética desde 1917*, Tecnos, Madrid, 1972. <<

[15] Ibídem. < <

[16] Ibídem. < <

[17] Karl Marx, *El capital. Volumen I*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2008. < <

[18] Juan Ramón Capella, *Entrada en la barbarie*, Trotta, Madrid, 2007. < <

[19] Carlos Nelson Coutinho, *political thought Gramsci's*
, Haymarkets Books, Chicago, 2012. < <

[20] Ángel Martínez González-Tablas, *Economía política mundial. II. Pugna e incertidumbre en la economía mundial*, Ariel, Barcelona, 2007. <<

[21] Ibídem. < <

[22] http://www.cuatro.com/las-mananas-de-cuatro/2013/diciembre/Rubalcaba-Pablo-Iglesias-Nacionalizar_electricas_2_1719405069.html. <<

[23] Ibídem. < <

[24] Ibídem. < <

[25] J. Picó y J. Pecourt, *Los intelectuales nunca mueren*, RBA, Barcelona, 2013. < <

[26] Ibídem. < <

[27] T. Eagleton, *op. cit.* <<

[28] E. Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo*, Crítica, Barcelona, 2011.
<<

[29] Ibídem. < <

[30] Norberto Bobbio, *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid, 2009. < <

[31] T. Eagleton, *op. cit.* <<

[32] C. N. Coutinho, *op. cit.* <<

[33] Tesis de Marx sobre Feuerbach. < <

[34] J. A. Andrade, *El PCE y el PSOE en (la) transición*, Siglo XXI, Madrid, 2012. <<

[35] Ibídem. < <

[36] Ibídem. < <

[37] Ibídem. < <

[38] Ibídem. < <

[1] J. C. Monedero, *Curso urgente de política para gente decente*, Seix Barral, Barcelona, 2013. <<

[2] L. Ferrajoli, *Poderes salvajes*, Trotta, Madrid, 2011. < <

[3] M. Bovero, *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*, Trotta, Madrid, 2002. <<

[4] F. Ovejero, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Katz, Buenos Aires, 2008. <<

[5] N. Bobbio, *op. cit.* <<

[6] Ibídem. < <

[7] Ibídem. < <

[8] Ibídem. < <

[9] M. Bovero, *op. cit.* <<

[10] G. Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*, Alianza Editorial, Madrid, 2005. < <

[11] R. Michels, *Los partidos políticos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008. < <

[12] N. Bobbio, *Teoría general de la política*. <<

[13] Ibídem. < <

[14] Juan Francés, *¡Que vienen los lobbies!*, Destino, Barcelona, 2013.
<<

[15] Parlamento Europeo, «Los *lobbies* de la UE, en el centro de las miradas», 2008. <<

[16] Proposición no de ley para la creación de un registro de *lobbies* o grupos de interés, presentada por La Izquierda Plural el 10 de febrero de 2012. <<

[17] J. Francés, *op. cit.* <<

[18] Proposición de ley para mejorar la eficacia del régimen de incompatibilidades de los diputados y senadores y otros cargos de órganos públicos, presentada por La Izquierda Plural el 27 de julio de 2012. <<

[19] M. Bovero, *op. cit.* <<

[20] F. Ovejero, *op. cit.* <<

[21] Ibídem. < <

[22] Ibídem. < <

[23] Ibídem. < <

[24] L. Ferrajoli, *Democracia y garantismo*, Trotta, Madrid, 2010. <<

[25] L. Ferrajoli, *Poderes salvajes*, Trotta, Madrid, 2011. <<

[26] Ibídem. < <

[27] Ibídem. < <

[28] Constitución de Portugal de 1976, artículo 1. < <

[29] Constitución de Portugal de 1976, preámbulo. < <

[30] G. Pisarello, «La Constitución española y las trampas del reformismo imaginario». < <

[31] Ibídem. < <

[32] Constitución española de 1978, artículo 128. <<

[33] M. Moreno, «Sinopsis del artículo 128 de la Constitución española de 1978». <<

[34] F. Ovejero, J. L. Marti, R. Gargarella, comp., *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona, 2004. <<

[1] L. Canfora, *La historia falsa*, Capitán Swing, Madrid, 2013; R. Ruiz, *La tradición republicana*, Dykinson, Madrid, 2006; A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2004; A. Martínez, E. Casas e I. Casas, *Ideas y formas políticas, de la Antigüedad al Renacimiento*, UNED, Madrid, 2007; S. Pomeroy, S. Burnstein, W. Donlan, y J. Tolbert, *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*, Crítica, Barcelona, 2012; G. Pisarello, *Un largo termidor*, Trotta, Madrid, 2011; M. J. Villaverde, *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, Tecnos, Madrid, 2008; M. Bovero, *Una gramática de la democracia*, Trotta, Madrid, 2002; F. Ovejero, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Katz, Buenos Aires, 2008; L. Almandós, *Igualdad y diferencia en la democracia ateniense*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003; F. Quesada, «Filosofía y política: la institución de la democracia», en F. Quesada, ed., *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Trotta, Madrid, 2008. <<

[2] Gobierno en el que se participa en función de la riqueza y a partir de principios morales de honor. Proviene de las palabras griegas *timé*, honor, y *krátia*, gobierno. < <

[3] N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2002. <<

[4] Ibídem. < <

[5] L. Canfora, *La histoira falsa*, Capitán Swing, Madrid, 2013. <<

[6] Ibídem. < <

[1] Demóstenes, *Discursos*, Porrúa, Madrid, 2004. <<

[2] «
Public's
views on human evolution». < <

[3] F. Ovejero, *¿Idiotas o ciudadanos? El y la teoría de la democracia 15-M*
, Montesinos, Madrid, 2013. < <

[4] *El Izquierdómetro*, de La Sexta. < <

[5] Estudio «Valores sociales y drogas 2010». <<

[6] C. F. Liria, *¿Para qué servimos los filósofos?*, Catarata, Madrid, 2012; C. F. Liria, P. F. Liria, y L. Alegre, *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de derecho*, Akal, Madrid, 2009. <<

[7] C. F. Liria, *op. cit.* <<

[1] Edward Vallance, *A Radical History of Britain*, Abacus, Londres, 2009; Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 2008. <<

[2] Howard Zinn, *La otra historia de los Estados Unidos*, Hiru, Hondarribia, 2005. <<

[3] Salvador Giner, *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, 2013. <<

[4] Eric Hobsbawm, *La era de la revolución (1789-1848)*, Crítica, Barcelona, 2012. <<

[5] Ibídem. < <

[6] Ibídem. < <

[7] Ibídem. < <

[8] Ibídem. < <

[9] Georges Labica, *Robespierre. Una política de la filosofía*, El Viejo Topo, Madrid, 2005. < <

[10] Maximilien Robespierre, *Por la felicidad y por la libertad*, El Viejo Topo, Madrid, 2005. < <

[11] Ibídem. < <

[12] Ibídem. < <

[13] Ibídem. < <

[14] Ibídem. < <

[15] Ibídem. < <

[16] Ibídem. < <

[17] Ibídem. < <

[18] Ibídem. < <

[19] I. Berlín, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2005. < <

[20] Ibídem. < <

[21] Fernando Quesada, *Ciudad y ciudadanía*, Trotta, Madrid, 2008.
<<

[22] Michelangelo Bovero, *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*, Trotta, Madrid, 2002. < <

[23] Phillip Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999. <<

[24] David Casassas, «Comercio y emancipación social en el republicanismo de Adam Smith. Una lectura contemporánea», en *Mediterráneo económico*, n.º 23, 2013. < <

[25] Félix Ovejero, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Katz, Buenos Aires, 2008. <<

[26] M. Bovero, *Una gramática de la democracia*. < <

[27] N. Bobbio, *Teoría general de la política*. <<

[28] Benjamín Constant, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos» (conferencia pronunciada en 1819), en *Escritos políticos*, CEC, Madrid, 1989. <<

[29] Ibídem. < <

[30] Ibídem. < <

[31] Ibídem. < <

[32] Ibídem. < <

[33] M. Bovero, *op. cit.* <<

[34] M. Bovero, *op. cit.* <<

[35] F. Ovejero, *op. cit.* <<

[36] A. G. Carrillo y J. L. C. Viadel, *Republicanismo cívico: socialismo de los ciudadanos*, Laberinto, Madrid, 2010. < <

[37] P. Pettit, *op. cit.* <<

[1] Al menos resulta curioso que la noción de dictadura para el marxismo tenga exactamente el mismo significado que democracia para los autores griegos de la Antigüedad. Se trata, en ambos casos, del dominio político de los pobres, que por una cuestión meramente cuantitativa es coincidente con la mayoría. <<

[2] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2006. < <

[3] Félix Ovejero, *El socialismo después del socialismo*, Tusquets, Barcelona, 2005. < <

[4] Antoni Domènech, «Socialismo: ¿de dónde vino? ¿Qué quiso? ¿Qué logró? ¿Qué puede seguir queriendo y logrando?», dentro de *¿Tiene porvenir el socialismo?*, de Mario Bunge y Carlos Gabetta (comp.), Eudeba, Buenos Aires, 2014. <<

[5] Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2003. < <

[6] Carlos Fernández Liria y Luis Alegre, *El orden de El capital*, Akal, Madrid, 2010. < <

[7] A. Domènech, *op. cit.* <<

[8] A. Domènech, *op. cit.* <<

[9] Carlos Fernández Liria, *¿Para qué servimos los filósofos?*, Catarata, Madrid, 2012. < <

[10] A. Domènech, *op. cit.* <<

[11] Jesús González Amuchástegui, «Libertad, igualdad, fraternidad en el socialismo jacobino francés
(1830-1848)
», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, VI, 1989. < <

[12] Ibídem. < <

[13] Ibídem. < <

[14] Ibídem. < <

[15] Ibídem. < <

[16] Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2012.
<<

[17] C. F. Liria, *op. cit.* <<

[18] C. F. Liria, *op. cit.* <<

[19] M. Robespierre, *op. cit.* <<

[20] M. Robespierre, *op. cit.* <<

[21] David Casassas, *op. cit.* < <

[22] Ibídem. < <

[23] A. Domènech, *op. cit.* <<

[24] A. Domènech, *op. cit.* <<

[25] A. Domènech, *op. cit.* <<

[26] A. Domènech, *op. cit.* <<

[27] Salvador Giner, *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, 2013. <<

[28] Ibídem. < <

[29] Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2002. <<

[30] Ibídem. < <

[31] S. Giner, *op.cit.* < <

[32] L. Canfora, *La historia falsa*, Capitán Swing, Madrid, 2013. < <

[33] A. Domènech, *op. cit.* <<

[1] Enrique Palazuelos, *Contenido y método de la economía. El análisis de la economía mundial*, Akal, Madrid, 2000. < <

[2] Para un estudio pormenorizado de esta etapa es recomendable Enrique Palazuelos *et al., Estructura económica capitalista internacional. El modelo de acumulación de posguerra*, Akal, Madrid, 1990; y también Andrew Glyn, *Capitalismo desatado: finanzas, globalización y bienestar*, Catarata, Madrid, 2010. <<

[3] Xabier Arrizábalo, *Crisis y ajuste en la economía mundial. Implicaciones y significado de las políticas del FMI y el BM*, Síntesis, Madrid, 1997. <<

[4] E. Palazuelos, La globalización financiera. La internacionalización del capital financiero a finales del siglo XX, *Síntesis, Madrid, 1998*. < <

[5] Ibídem. < <

[6] X. Arrizábalo, *op. cit.* <<

[7] G. Krippner, *Capitalizing on crisis. The political origins of the rise of finance*, Harvard University Press, Cambridge, 2011; C. Lapavitsas, *Profiting without producing. How finance exploits us all*, Verso, London, 2013; C. Lapavitsas, *Financialization in crisis*, Haymarkets Books, Chicago, 2013; J. Bellamy Foster y R. McChesney, *The endless crisis*, Monthly Review Press, Nueva York, 2012; J. Bellamy Foster y F. Magdoff, *The great financial crisis. Causes and consecuences*, Monthly Review Press, Nueva York, 2009; D. Harvey, *The enigma of capital. And the crises of capitalismo* ProfileBooks, London, 2010; I. Álvarez *et al., Fracturas y crisis en Europa*, Eudeba, Buenos Aires, 2013. <<

[8] El plan Meidner proponía crear fondos de asalariados con los que los trabajadores irían aumentando su participación en el capital de la empresa, aunque de forma progresiva. Si se hubiese aplicado, al cabo de unas décadas las empresas serían mayoritariamente propiedad de sus propios trabajadores. <<

[9] A. Estrada y E. Valdeolivas, «The fall of the labour income share in advanced economies», Banco de España, Documentos ocasionales, n.º 1209, 2012; E. Stockhammer, «Why have wage shares fallen? A panel analysis of the determinantes of functional income distribution», International Labour Office, Conditions of Work and Employment Series, n.º 35, 2013; Consejo Económico Social, «Distribución de la renta en España: desigualdad, cambios estructurales y ciclos», Colección Informes, n.º
03-2013
, 2013. <<

[10] Para un análisis más detallado de estas relaciones ver A. Garzón, «El capitalismo español en el
siglo XXI
: ¿qué lugar en la economía mundial?», *Pensar desde abajo*, n.º 2, 2013. < <

[11] Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2013. < <

[12] Ibídem. < <

[13] Duncan Foley, *fallacy. A guide to economic theology Adam's*
, Belknap Press, London, 2008. < <

[14] Ibídem. < <

[15] Karl Polanyi, *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2003. <<

[16] Ibídem. < <

[17] Ibídem. < <

[18] Ibídem. < <

[19]

Ha-Jon
Chang, 25 *Things They Tell You About Capitalismo Don't*
Bloombury Press, Nueva York, 2010. < <

[20] K. Polanyi, *op. cit.* <<

[21] K. Polanyi, *op. cit.* <<

[22] Michael J. Sandel, *Lo que el dinero no puede comprar*, Debate, Barcelona, 2013. <<

[23] Ibídem. < <

[24] Ibídem. < <

[25] Debra Satz, *Why Some Things Should not he for Sale*, Oxford University Press, Nueva York, 2012. < <

[26] M. J. Sandel, *op. cit.* <<

[27] Robert Skidelsky y Edward Skidelsky, *How Much is Enough?*, Other Press, Nueva York, 2012. <<

[28] D. Satz, *op. cit.* <<

[29] Santiago Alba Rico, *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, Ruth Casa Editorial, La Habana, 2011. <<

[30] Ibídem. < <

[31] César Rendueles, *Sociofobia*, Capitán Swing, Madrid, 2013. <<

[32] Richard Sennet, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2000. <<

[33] C. Rendueles, *op. cit.* <<

[34] Karl Polanyi, *La esencia del fascismo y nuestra obsoleta mentalidad de mercado*, Escolar y Mayo, Madrid, 2013. <<

[35] Ibídem. < <

[36] Ibídem. < <

[37] Ibídem. < <

[38] José Luis Monereo Pérez, *La crisis de la socialdemocracia europea*, El Viejo Topo, Madrid, 2012. < <

[39] D. Kotz, «Institutional Structure or Social Structure of Accumulation?», *Working Paper*, 2006; D. Kotz, «Neoliberalism and Financialization», *Working Paper*, 2008; D. Kotz, «The Financial and Economic Crisis of 2008: A Systemic Crisis of Neoliberal Capitalism», *Working Paper*, 2008; M. H. Wolfson, «Class, Crisis and the Theory of Social Structure of Accumulation», *Working Paper*, 2006; M. H. Wolfson y D. Kotz, «A Re-conceptualization of Social Structure of Accumulation Theory», en T. McDonough, M. Reich y D. Kotz, *Contemporary Capitalism and Its Crisis*, Cambridge University Press, Nueva York, 2010. <<

[40] Carlos de Castro y Andrés Pedreño, «El péndulo de Polanyi: de la desdemocratización a la resistencia social», en *AREAS, Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n.º 31, 2012. < <

[41] «IU, a través de su diputado Garzón, consigue que por primera vez la defensora del pueblo recurra ante el Tribunal Constitucional un decreto ley del Gobierno de Rajoy». <<

[42] «Bruselas pide explicaciones a España por la ley andaluza antidesahucios». < <

[1] Gerardo Pisarello, *Procesos constituyentes*, Trotta, Madrid, 2014.
<<

[2] Roberto Viciano *et al., Por una asamblea constituyente*, Sequitur, Madrid, 2012. < <

[3] Carlos Fernández Liria, «Sí nos representan», en *Rebelion.org*, 2014. Aunque el argumento de Liria —según el cual la agresión neoliberal es tan bárbara que el sentido común se ha vuelto revolucionario— es aceptable, no nos parece que sea un hecho generalizable y menos aún constatable en el conjunto de la sociedad española. < <

[4] Y aquí podemos identificar tres niveles distintos. En primer lugar, el marco del sistema político. Los ciudadanos lo impugnan en su totalidad y desconfían de todo lo que opera en su interior. En segundo lugar, el marco simbólico. Los ciudadanos renuncian a identificarse en términos de izquierda-derecha y huyen de las etiquetas más utilizadas por la cultura de la Transición. Y en tercer lugar, el marco de los propios sujetos políticos clásicos, es decir, los partidos políticos y sindicatos. Se impugna en esta ocasión tanto su funcionamiento interno como sus objetivos, que quedan asociados a la mera función de sostener el sistema político. <<

[5] Ángel Martínez González-Tablas, *Economía política mundial*. Vol. 2. *Pugna e incertidumbre en la economía mundial*, Ariel, Barcelona, 2007. <<

[6] Jacques Bidet y Gerard Dumenil, *Altermarxismo. Otro marxismo para otro mundo*, El Viejo Topo, Madrid, 2007. <<

[7] Ana de Miguel Álvarez, «Dimensiones filosófico-políticas de los movimientos sociales», en Femando Quesada, *Ciudad y ciudadanía*, Trotta, Madrid, 2008. < <

[8] Ibídem. < <

[9] Sidney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Alianza Editorial, Madrid, 2012. <<

[10] J. Bidet y G. Dumenil, *op. cit.* <<

[11] Esta es precisamente la tesis de Jacques Bidet y Gerard Dumenil. < <

[12] Dado que no es el propósito de este libro, invitamos al lector a leer las siguientes obras: J. M. Naredo, *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*, Siglo XXI, Madrid, 2006; J. Foster, B. Clark y R. York, «The ecological rift. Capitalism's war on the earth», en *Alternate Routes. A Journal of Critical Social Resarch*, Red Quill Books, Ottawa, 2013; R. Fernández Durán, *La quiebra del capitalismo global: 2000-2030*, Editorial Madrid, Virus, 2011. <<

[13] Véase el capítulo segundo. <<

[1] Diplomado en el Instituto de Estudios Políticos de París y secretario nacional del Partí de Gauche. < <

[2] «Cada ciudadano tiene derecho a verificar, por sí mismo o por sus representantes, la necesidad de la contribución pública, a admitirla libremente, a vigilar cómo se usa, a valorar su cuantía, su base, su recaudación y su duración». <<